LA CRITICA

RIVISTA

DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Anno II, fasc. IV.

20 luglio 1904.

DIREZIONE

Via Atri, 23, Napoli.

SOMMARIO DEL FASCICOLO IV.

LA FILOSOFIA IN ITALIA
DOPO IL 1850

II.

I PLATONICI.

I.

Terenzio Mamiani.

Lo scetticismo del Ferrari, del Franchi, del Mazzarella non poteva dissolvere la filosofia idealistica del Rosmini e del Gioberti; e passò infatti, quasi inosservato, senza esercitare nessun influsso sul moto filosofico italiano. Così, dopo questo tentativo critico, si torna alla tradizione rosminiana, e tutti i pensatori, come altra volta notai, benchè per vie diverse, cercano di procedere sulla via già aperta e per buon tratto percorsa dai nostri maggiori filosofi della prima metà del sec. XIX. Il più schietto continuatore della tradizione parve per molto tempo e ancora pare a molti che sia stato Terenzio Mamiani; il cui nome infatti si vede spesso citato insieme con quelli del Rosmini e del Gioberti, come uno della triade in cui si riassuma la storia della filosofia italiana veramente originale del secolo scorso. Egli stesso credette di seguire le tracce di quei due grandi antecessori, di correggerne i difetti, di accordarne l'idealismo con l'esperienza e con le esigenze nuove delle scienze naturali; e ritenne sinceramente di aver creato il sistema definitivo dell'idealismo italiano, di aver raggiunto lui il segno, a cui pure s'erano indirizzati gli sforzi del filosofo roveretano e del torinese. Come e perchè ne fosse persuaso lui, ci vuol poco a capirlo; ma per intendere le ragioni della fama in cui salì e si mantenne per circa mezzo secolo, bisognerebbe rifare tutta la sua biografia, tenendo d'occhio le condizioni politiche e scientifiche e letterarie italiane, in cui si venne svolgendo la sua attività di scrittore. Ma si ponga mente alle amicizie dal Mamiani contratte negli anni dal

1825 al 27 a Firenze, frequentando il Gabinetto letterario del Vieusseux; alla nobil parte da lui presa ai moti di Romagna del 1831 e al conseguente esilio (1831-47) a Parigi, e alla vita dignitosa, che vi menò, alle relazioni che vi ebbe con valentuomini francesi e italiani e specialmente col Gioberti che nel *Primato* si domandava: « Qual amatore di sapienza e di eleganza non conosce ed ammira Terenzio Mamiani? Si può egli essere filosofo più penetrativo ed austero, poeta religioso e più verecondo, più fervido e assennato adoratore della patria? Perfino in quel suo stile virgiliano e purissimo, leggiadro e senza mollezza, decoroso senza affettazione, e signorile senza arroganza, trovi il ritratto del suo animo e della sua mente ». Si ricordi la partecipazione di lui al ministero di Pio IX nel 1848; poi l'*Accademia di filosofia italica* da lui fondata nel 1850 a Genova, mettendosi a capo d'un movimento di studi filosofici; il suo insegnamento di filosofia della storia nell'Università di Torino dal 1857 al 1860, fatto con quella facondia, che era propria di lui, con quelle allusioni e quegli entusiasmi politici, che erano proprii del tempo (1); la sua attività parlamentare, durante quel periodo, tra

---

(1) Fu nominato dal Lanza, allora ministro della P. I.; il quale di questa come di altre nomine di professori non piemontesi si vanta, giustamente, nelle sue memorie, ricordando che « gravi contrasti incontrò il Ministro nella nomina di questi professori anche nel Consiglio superiore degli studii, che voleva dare la preferenza ai Piemontesi »; e dice che pel Piria, da lui chiamato a insegnare la chimica, dovette vincere anche l'opposizione del Re. Vedi Tavallini, *La vita e i tempi di Gio. Lanza, mem. ricav. da suoi scritti,* Torino, Roux, 1887, I, 165-6. Ma nel carteggio dello stesso Lanza è riferita una lettera a lui di L. C. Farini del 6 ottobre 1857, da cui si viene a conoscere le difficoltà speciali dovute superare pel Mamiani. Il Farini era stato messo nella Commissione del concorso col Bertini e il Ricotti, e scriveva: « Sono certo, che resterai molto meravigliato delle cose che il Bertini mi disse in nome proprio e del Ricotti... Fra i concorrenti essere migliore il Mamiani... Ma il M. non essere riputato idoneo ad insegnare la filosofia della storia, perchè egli è filosofo poco profondo e poco fermo, e non si ha documento che provi saper egli la storia. Il professore di filosofia della storia dovere... essere versatissimo nelle storie tutte... e dovere in filosofia professare dottrine sicure; ... il M., insigne letterato, scrittore elegantissimo, uomo per tanti rispetti celebrato in Italia ed in tutta quanta Europa, non avere i requisiti necessari » (o. c., II, 235). Il Bertini che così giudicava era, si badi, un vero galantuomo. E il documento prova che, senza i riguardi politici, la nomina, che fu per l'appunto il primo riconoscimento ufficiale del valore del Mamiani in filosofia, non sarebbe avvenuta. La prolusione fu letta il 26 nov. 1857, e pubbl. nella *Riv. contemp.* di quell'anno, vol. III, pp. 305. Sul corso vedi ivi un art. a. 1859, II, 132 ss. — P. Sbarbaro (*La mente di T. Mam.,* Roma, Perino, 1886, p. 30) racconta di essere andato un giorno a sentire una di quelle lezioni di filo-

le fila dei cavouriani, coronata dall'ingresso nel ministero italiano del 20 gennaio 1860, presieduto dallo stesso Cavour, e dalle sue missioni diplomatiche ad Atene (1863) e a Berna (1865); e gli uffici eminenti tenuti nel resto della sua vita, nel Senato, nel Consiglio di Stato, e in quello Superiore della Pubblica Istruzione, e nei Lincei. Si ricordi anche quella rivista *La filosofia delle scuole italiane* dal Mamiani fondata nel 1870 e diretta fino all'anno 1885, in cui egli morì, nonchè la « Società promotrice degli studi filosofici e letterari » da lui pure fondata nell'anno 1869 e presieduta finchè questa società ebbe vita. Si aggiunga a tutto ciò i versi eleganti, le novelle, i racconti da lui pubblicati, e che valsero a richiamare l'attenzione su talune doti poetiche del suo ingegno; e se ne avrà d'avanzo per indovinare almeno, se non per spiegarsi interamente, le ragioni del nome acquistatosi dal Mamiani anche come filosofo. La sua molteplice operosità, le occasioni propizie esterne, la sua rettitudine politica, il suo infiammato patriottismo ne fecero uno degli uomini e degli scrittori più noti e più stimati del nostro risorgimento. Mediocre in tutto, una volta che gli riuscì di mettersi in vista, egli trovò nella varietà delle sue occupazioni il modo di conservarsi la fama e non perdere mai il credito. — In politica egli veramente valeva, più che per l'assennatezza onde consentiva nei partiti più convenienti, per l'onda copiosa del suo eloquio, per la studiata purezza delle sue frasi, per la laboriosa rotondità de' suoi periodi, per la rarità preziosa di certi suoi termini, onde riusciva ad attirare e tener desta lungamente l'attenzione degli ascoltanti, e quindi ad addolcire i contrasti degli opposti partiti, a sedare le passioni avverse o, nel peggior caso, a lasciar fare al tempo, artefice mirabile di molte mutazioni psicologiche (1). Chi tra i suoi

---

sofia della storia: « Pochi gli uditori di T. M., quando entrai nell'aula, e pochissimi quando ne uscii: un prete giovine, che prendeva appunti col lapis, qualche vecchio militare in ritiro, qualche povero esule, e sette od otto studenti, forse di altre facoltà. Ma ci fu un momento, che quelle lezioni erano affollatissime: quando il giornale di G. Margotti prese a pubblicarne una critica molto sottile e briosa ».

(1) Quando il Cavour lo chiamò a reggere il ministero della P. I., quel giorno stesso scrisse al Farini chiedendogli che gliene sembrasse: « Facendola [questa nomina] mi sono preoccupato più del colorito che del disegno »! (*Lett. ed. e ined. di C. Cavour,* Torino, Roux, 1887, VI, 537). Vedi pure la lett. al Peruzzi del 9 febbr. 1861 (VI, 681), dove il Cavour nomina il Mamiani, che allora dovette uscire dal ministero, col nomignolo di *Amazzone,* per un'esilarante figura rettorica usata dal Mamiani alla Camera il 12 aprile 1860, rispondendo all'interpellanza di Garibaldi sulla cessione di Nizza.

lodatori lo disse « uomo di Stato » (1), non badò a un fatto per se stesso eloquentissimo: che il Mamiani non ebbe mai nessuna iniziativa nella vita politica italiana, e sulla scena di questa fu piuttosto una *comparsa* che un vero e proprio attore. Tra gli uomini politici la sua stima era principalmente fondata sulla sua fama di poeta e di filosofo. D'altra parte non sarebbe un giuoco di parole il dire che poeta egli fu tra i filosofi, e filosofo tra i poeti, o almeno, tra i letterati: e che i filosofi lavorarono a propagare la sua fama di poeta, come i letterati a propagare la sua fama di filosofo.

È noto lo sprezzante e ironico giudizio sul poeta accennato dal Leopardi in una postilla al verso della *Ginestra: Le magnifiche sorti e progressive*, tolto dalla dedica premessa dal Mamiani all'edizione parigina del 1832 de' suoi *Inni Sacri:* « Parole di un moderno, al quale è dovuta tutta la loro eleganza ». E già il Giordani all'annunzio di quegli Inni, il 30 luglio 1832, scriveva a un suo amico (2): « I suoi primi non mi parvero gran cosa. È assai buono e gentil giovane; ma non mi parve mai che potesse aver impeto nè profondità ». E non poteva avere impeto e profondità uno il quale, vedendo quanto gl'imitatori degl'*Inni* manzoniani si rimanessero lontani dal loro modello, aveva pensato, come confessò poi egli stesso, che bisognava provarsi a *correre un'altra via*, e s'era *proposto* « un genere di poetare in cui diventava naturale e non troppo difficile il temperare insieme la Bibbia ed Omero; essendo che insino dalla primissima giovinezza nessun libro gli avea commosso l'anima e ricreato la fantasia così vivamente e con efficacia e perduranza maggiore quanto il Vecchio Testamento e l'Iliade »; un genere di poetare che *unisse* e *inviscerasse* « le concezioni e i sentimenti cristiani con tutta la leggiadria e splendenza delle forme greche »; attingesse la materia dalle leggende cristiane, e l'abbellisse poi « con tale ornamento e copia d'immagini e con tale vaghezza e bellezza figurativa o plastica... da farli sembrare una quasi composizione d'Omero o di Callimaco »: *tentamento nuovo*, per cui il poeta *non disperava* « di circondare di luce omerica persino le monachelle in clausura e le penitenti nascoste negli eremi » (3). Com'era possibile che la luce omerica si diffondesse sulle monachelle di Cristo senza farne delle

---

(1) Gio. Mestica nel *Discorso* premesso alle *Poesie e prose scelte* del M. (Città di Castello, Lapi, 1886), p. CIX.

(2) Vedi l'*Epistolario* di P. Giordani ed. da A. Gussalli, VI, 159-60.

(3) Vedi la sua pref. del 1857 nelle *Poesie*, 2.a ed. fiorentina del Le Monnier, Firenze, 1864, pp. VI-VII.

Diane, delle Minerve o delle ninfe? Quando apparvero gl'*Inni* venne fatta appunto quest'osservazione all'autore: che i suoi santi erano divinità pagane; ed egli stesso più tardi dichiarava di vedere in questa critica *qualche parte di vero*. Poco male, del resto, se egli ci avesse dato davvero una dea invece d'una santa. Avremmo avuto un poeta pagano *malgré lui:* ma un poeta. Il guaio è che negl'*Inni* del Mamiani non c'è nè anche la dea, per la semplicissima ragione che i tratti della sua figura son ricavati dalle leggende dei santi: c'è il fantoccio della dea, non la vera dea. Giacchè il Mamiani non ha il più lontano sentore dell'unità imprescindibile della forma e della materia dell'arte, non sospetta neppure che la forma veramente poetica è quella che nasce già con lo stesso contenuto della poesia; e che perciò la luce omerica è la luce degli eroi e degli dei d'Omero, e che i santi cristiani non sono nè santi nè diavoli, fuori di quelle leggende, in cui la fantasia li ha rappresentati, e in cui essi vivono e hanno la lor luce propria e la loro bellezza (1). Sicchè la materia tolta dalle leggende; gli ornamenti, le leggiadrie, la luce, da Omero e da Callimaco: e pure il Mamiani non era contento. E ci voleva un terzo ingrediente: *la religione civile,* di cui ragionò nella dedica o, com'egli vuole, *dedicazione* ad Augusto Barbier, nell'edizione del 1836: quella religione per cui santi « sono coloro i quali con

(1) Questo punto è stato toccato, a proposito della poesia del Mamiani, anche dal Tabarrini nella *Commemorazione di T. M.*, in *Atti della R. Accad. della Crusca,* Firenze, 1886, p. 57. Cfr. anche D. Gnoli, *T. Mamiani* nella *N. Antol.* del 1 giugno 1885, p. 407. Quest'articolo è notevole per alcune buone osservazioni sul valore letterario del Mamiani. Ma la prima critica, a cui pare accenni lo stesso Mamiani in *Poesie,* p. VII, fu quella di P. Maroncelli che nelle *Addiz. alle Mie Prigioni* (capo XVII) scrisse: « Per quanto l'eleganza e la lindura dello stile a me sembrino aggiungere pregio alle lettere italiane, altrettanto stento a trovare in quegl'Inni il poema. Vi sono anche espressi sentimenti degnissimi, ma non nascono dalla cosa ». Vestire all'omerica il pensiero cristiano: « lo avesse pur fatto. Tutte le forme sono buone, in quanto che ciascuna è atta a produrre l'effetto che le è proprio; ma non si pensi mai essere cosa indifferente lo scambiare una forma con un'altra, e che gli effetti restino gli stessi... È appunto il pensiero di quegli inni che non è cristiano in alcun modo... E (se pur v'ha) non s'immedesima nell'essenza del poema, ma rimane nell'estrinseco di esso. Non resta dunque di cristiano che il *fatto,* cioè Raffaele invece di Mercurio, Geltrude invece di Diana ». Il Maroncelli racconta di aver dato a leggere il suo manoscritto, dov'era questa critica, al Mamiani, che gli avrebbe risposto candidamente: « Avete messo il dito sulla piaga: frescamente pieno della lettura di Omero, m'invaghii di fare una corsa ne' suoi dominii. Ma come farmi leggere? prendendo le storie dal suo tempo? Impossibile. Presi quelle del mio, e le poeticai con pensieri pagani e forme pagane » (!).

retto e purgato » (anche purgato!) « giudizio contro i nemici della patria impugnano l'armi, e con la spada di Matatia móndano dal contatto dello straniero la terra augusta dei padri. Santi coloro i quali insorgono contro il tiranno, e se d'uopo torna alla redenzione estrema della patria, l'estinguono. Santi infine coloro che qual sia diritto di nostra stirpe rivendicano, ristorano e in libero possedimento ripongono » (1). Religione, come ognun vede, civilissima, ma punto religiosa, se per religione si deve intendere una relazione dello spirito individuale con l'Assoluto, con l'Infinito, e quindi un trasportarsi al di là dei tiranni, della patria e della stessa stirpe. Ad ogni modo, questo terzo ingrediente del patriottismo dei santi era l'altro elemento voluto dal Mamiani per comporre i suoi Inni; e i suoi Santi, volessero o no, dovevano essere per forza santi patriotti o propizii alla causa della libertà e della grandezza d'Italia. Non importa se così camuffati talvolta diventassero irriconoscibili: che farci? Era ciò necessario al *tentamento nuovo* del Mamiani; il quale p. es., riconoscendo di aver creato per amor della religione civile una S. Rosalia non esistita mai in nessuna immaginazione, diceva celiando: « Chi di ciò mi vuole chiamare in colpa, affrettisi d'indicarmi alcuna persona canonizzata per santa e la quale spendesse il sangue e la vita sua per la patria; e gli do licenza di squadernare da capo a fondo i cinquanta e più libraccioni della raccolta de' Bollandisti » (2). Ma perchè dunque volere scrivere degl'*Inni Sacri?* Ricordare la spada di Matatia non giova: perchè Matatia è un israelita, nella cui anima si confondono patria e religione per essere il popolo suo il popolo eletto da Dio; ed egli si rifiuta di obbedire ad Antioco per serbar fede alla legge dei padri suoi (*legem et iustitias Dei*); e dà di piglio alle armi quando vede un giudeo già tradire la legge, già sacrificare, innanzi ai suoi occhi, agli idoli, e gli par che crolli per sempre la gloria d'Israele; *et doluit, et contremuerunt renes eius, et accensus est furor eius secundum iudicium legis, et insiliens trucidavit eum super aram; et virum, quem rex Antiochus miserat, qui cogebat immolare, occidit in ipso tempore, et aram destruxit* (3). Matatia s'intende. Ma non s'intende S. Rosalia:

d'altero seme
Concetta e di ricchezze ampie e di terre
Unica reda;

---

(1) *Poesie,* ed. Le Monnier cit., p. 144.
(2) *Poesie,* p. X. (3) *Machab.,* I, II, 24-25.

cresciuta tra gli splendori d'un castello saraceno, carissima al gran re Ruggiero, bella, fiorente *di tanto vezzo giovanil*

> Che senza lei parea manchevol cosa
> Ogni giostra, ogni danza, ogni convito;

leggiadro subbietto al canto dei trovatori, casto sospiro alle anime loro; specialmente amata e cantata da Beltramo di Girgenti, *poeta insieme e condottier felice,* che riuscì ad accendere nella vergine una terza *alma* favilla oltre quelle due *generose* che costei *sentì per tempo al core: Forte pietà nel cielo ed amor santo del suol natìo.* A un tratto, che accade?

> Molti segni improvviso erano apparsi
> D'ira celeste: da nessun percosse
> Mettean le squille un suon lento e funebre
> E in valle di Mazzara un simulacro
> Di Nostra Donna aprir gli occhi si disse
> E chiuderli frequente: oltre costume
> Divampò l'Etna.....

Dai Normanni si salta indietro fino a Virgilio: *Ille etiam extincto miseratus Caesare Romam,* con quel che segue! Un romito del monte Tauro predice alla Sicilia che Dio, sdegnato contro i baroni, presto verrà in soccorso delle plebi oppresse *schiantando* e *disseccando* col *soffio dell'ira sua* quelle *altere stirpi pasciute d'orgoglio,* se alcun pietoso e magnanimo non sarà pronto, per *riscattare altrui,* a *perder se stesso.* Rosalia il dì delle Palme fa voto in chiesa a Cristo in sacramento, invocando sulla sua bionda cervice *l'ira nei celesti accolta* e profferendo solennemente, dice il poeta, l'alma pe' Siculi suoi. E la conchiusione è che, durante una splendida cena, data in onore di certi messi amalfitani, mentre Beltramo tocca l'arpa, e dischiude

> Dolce una vena d'amoroso canto
> Che a donne e a cavalier l'alma commosse,

Rosalia d'un subito moto levossi, girò lo sguardo estremo nel giovin trovatore, e via. In che modo? Come Paride d'innanzi all'ira di Menelao: *sparì;* forse, dentro una nuvola. Si trasse su tra i pruni e gli sterpi fin sul monte Pellegrino, e penetrata nella spelonca che ivi era, si offrì in olocausto a Dio; il quale, accolta l'offerta, mandò un angelo a scrollare il monte, onde un macigno rovinò sulla bocca della grotta, fatta

> Della bella romita albergo e tomba.

E la terza favilla? Rosalia se ne ricorda solo per implorare da Dio calma all'affanno del povero Beltramo e che, *se possibil è, volga gli onesti Ardori altrove e di beati affetti Beatissimo viva.*

Il Mamiani si dimentica però di farci sentire tutta la potenza di quelle altre due faville generose, che debbono valere a trasumanare Rosalia, e farle augurare al suo amato Beltramo una felicità d'altri amori: e ricorre a reminiscenze virgiliane e ad ire omeriche di *celesti,* che non si sa chi sieno, per spiegare un miracolo che doveva nascere nell'anima stessa della sua eroina. Rosalia non è una donna, perchè non ama davvero il suo Beltramo; ma non è nè anche una santa, perchè ama troppo i suoi baroni; e si fa romita, anzi si seppellisce viva, non per entusiasmo ascetico e amore di Dio, anzi per fanatico amore della casta a cui appartiene, che non si vede perchè il Mamiani chiami *amor santo del suol natìo.* E fosse davvero una zelante amatrice dei diritti e della gloria della sua nobile stirpe; ma ell'è troppo asceta, per mostrare francamente e risolutamente il carattere fiero che per ciò sarebbe stato necessario. S. Rosalia, come S. Geltrude, come S. Raffaele e S. Pelagia e S. Agnese e tutti gli altri santi cantati dal Mamiani ne' suoi *Inni,* non è una creatura viva della fantasia, ma un motivo, un pretesto per scrivere bei versi, per accozzare immagini, e dare sfogo all'amor di patria dell'autore. Il quale ebbe l'ardimento di scriverne nel 1842 uno *A Dio, in commemorazione della Lega Lombarda,* nulla preoccupandosi della gara pericolosa in cui entrava con un artista vero, che già aveva trattato lo stesso soggetto, quale il Berchet. Ma il titolo dell'inno è un vero peccato contro il primo comandamento del decalogo, perchè Dio v'è nominato proprio invano. È vero che a un certo punto il poeta dice in questo inno:

> O popol mio, con lacrime e con voti
> E con quanto di zelo arde ne' petti
> Merto rendiamo al comun padre Iddio,
> Che l'anime lombarde e le latine
> Di grand'ira commosse ecc.

Ma anche senza questi versi il racconto in cui l'inno consiste, correrebbe lo stesso; nè scorgi nell'animo del poeta il convincimento d'un tal divino intervento nella lotta tra i Comuni lombardi e il Barbarossa. Dio è una parola, pel Mamiani; è un'etichetta da apporre sui fatti più gloriosi della storia d'Italia, perchè si possa dire: quelle glorie furon volute da Dio, e Dio vorrà le glorie future d'Italia. Se il poeta avesse sentito seriamente questo Dio, non avrebbe,

in quella fredda e rettorica Titanomachia a cui si riduce l'*Inno a S. Michele*, camuffato il Dio cristiano in Giove tonante e folgorante:

> Egli medesmo il Padre
> Con sua vindice man strinse la fiamma
> Trisulca e l'avventò.

Ma nella poesia del Mamiani nulla è preso veramente sul serio: neppure la stessa libertà, neppure la stessa patria, alla quale nessun uomo ragionevole penserà mai di servire scrivendo per lei degli inni senza la più tenue scintilla d'ispirazione.

Il Mamiani, venuto su in quella scuola di pedanteria iniziata in Romagna dal Perticari [1], per cui l'arte era lingua morta, immagine astratta, ornamento rettorico del contenuto, non riuscì a trarre mai dal suo animo un lampo solo di poesia, perchè non si commosse mai davvero quando ebbe in mano la penna, nè seppe obliarsi nelle cose, e a vivere in esse, senza ascoltare più i suggerimenti dell'arte poetica. Natura ricca di sentimento e di idealità, compresse sempre se medesimo per amore dell'elegante, del raro, del nuovo e di tutte le cose morte e nemiche della vita. Si *propose* sempre di far dell'arte, e pensò a rinnovare generi, e oltre gl'*Inni* diè mano agl'*Idilli* e perfino alle *Eroidi;* ma rimase, com'era naturale, impigliato nel suo proponimento e nel genere, senza arrivare all'atto, alla poesia: la teoria, l'astratto fu per lui la muraglia insormontabile, al di là della quale era la poesia e la vita. Il Manzoni torna al cristianesimo, ci vive dentro, sente profondamente l'afflato di questa religione democratica e liberatrice, che da tanti secoli viene esaltando gli ideali etici della rivoluzione recente, e quindi prorompe nei versi immortali:

> Perchè, baciando i pargoli,
> La schiava ancor sospira?
> E il sen, che nutre i liberi,
> Invidïando mira?
> Non sa che al regno i miseri
> Seco il Signor solleva?
> Che a tutti i figli d'Eva
> Nel suo dolor pensò?

Il Mamiani, invece, ha letto prima tanti inni sacri, e pensa che sarebbe il caso d'un tentamento nuovo. Si riscalderà perciò a freddo,

---

(1) Vedi come ne parla lo stesso Mamiani nella sua lettera (1839) a G. Zirardini; nella raccolta appresso citata, I, 51.

e si raccomanderà alle Muse; affaticherà la sua povera fantasia; ma di chi la colpa, se poi dovrà lamentarsi della *povertà* e *fiacchezza della sua vena,* con frase che dimostra essa stessa quanta fiacca e stracca fosse questa sua fantasia che dà per *fiacca* una vena (1)?

Questo il poeta che i filosofi in Italia incoronarono: un poeta fallito non per difetto di buon volere, anzi per troppo impegno che ci mise (2). Così, filosofo egli *volle* essere; e si può dire che se non

(1) Nelle antologie che vogliono dare un fiore del poetare del Mamiani vien di solito riferito un brano dell'*Ausonio* « idillio eroico ». « Mi pare la più bella poesia di T. Mam. », dice la sig.a Ada della Pergola in uno studio non privo di interesse e di buone osservazioni su *T. M. e le sue poesie,* Ancona, Morelli, 1899, p. 123. E di esso il M. diceva (*Poesie,* p. XXXVII): « l'essere stato letto da pochissimi e lodato da niuno pubblicamente, non basta per tormi dal capo... il convincimento che in esso è qualche pregio e qualche bontà ». E io non nego che vi sieno versi che abbiano qualche pregio e bontà. Ma che questo preteso idillio, in cui il Mam. tolse ad imitare il libro di Giobbe, sia poesia, dicalo pure chi ne avrà il coraggio dopo aver riletto il sublime modello. In qualche punto l'idillio mamianesco pare una parodia. Dove p. e. Giobbe, perduta la fede nella divina giustizia, dice: *Quis mihi tribuat, ut cognoscam et inveniam illum, et veniam usque ad solium eius? Ponam coram eo iudicium, et os meum replebo increpationibus, ut sciam verba quae mihi respondeat, et intelligam quid loquatur mihi* (XXIII, 3-5), il Mamiani, dimenticando il *solium* e facendo di Dio quasi un malfattore o un ragazzo perverso, traduce (p. 66):

> O s'io sapessi ove trovare Iddio,
> Nanzi al tremendo io salirei col turbo
> Della collera mia.

Così, a Giobbe Dio stesso risponde: *Quis est iste involvens sententias sermonibus imperitis? Accinge sicut vir lumbos tuos: interrogabo te, et responde mihi...* (XXXVIII, 2-3). Il Mamiani non ha il coraggio di farsi comparire innanzi, nel cimitero di Montmartre, Dio in persona, ma fa discendere solo un Angelo che comincia, come un araldo: *Questo il Signor per la mia voce esprime;* e quindi:

> Chi è costui che l'appannate luci
> Alza e profonda nel consiglio eterno?
> Orsù, cingasi i lombi e sieda a scranna
> Meco e m'insegni giudicar la terra (p. 67).

Chi sa come avrà inteso il Poeta l'*accingere lumbos* del testo! Cfr. anche *Giobbe,* III, 3-9 con Mamiani, p. 58, e *Giobbe,* III, 10-13 con Mam., p. 59. A p. 68 l'Angelo del M. ripiglia: *O tentator di Dio, fàsciati il fianco* ecc., come già Dio (*Giobbe,* XL, 2) di nuovo: *Accinge sicut vir lumbos tuos.* Ma in Giobbe la ragione della ripresa è nella risposta che il grande infelice dà a Dio presente, XXXIX, 33-35; nel Mamiani, che non poteva rispondere a Dio che non c'era, l'Angelo che continua la sua tirata a nome di Dio, non si vede perchè ritorni sulle parole già dette.

(2) Che fosse fallito, è del resto merito del Mamiani essersene accorto da sè.

vi riuscì affatto, fu appunto perchè lo volle anche troppo. Ma il filosofo vive della sua filosofia, come l'artista della sua arte: togliete al cervello dell'uomo il suo pascolo ordinario, e l'avrete distrutto. Il Mamiani non corse mai di questi pericoli: nè la filosofia nè la poesia furono per lui passioni veementi dell'anima. Si senta un po' come parlava nelle sue lettere agli amici degli studi filosofici faticosamente proseguiti durante l'esilio: « Lavoro intorno ai miei *Dialoghi di nuova dottrina,* ma alla spezzata e a minuzzoli. La materia è delle più vaste e difficili, e il titolo è tanto ambizioso che mi conviene adoperare il supremo delle mie povere forze » (1). Ecco anche qui un libro per un titolo, e non il titolo per un libro! « Io sto di presente affogato nella metafisica, ma se a Dio piace che ne esca sano e ancora in cervello, voglio per cinque anni interi amoreggiare con la poesia. Poi, chiuso il lustro, appenderò al chiodo la cetra; io dico cetra e forse è colascione scordato » (2). Tanto valeva lasciare in pace metafisica e colascione, e impiegare il tempo in qualche cosa di più divertente e di più utile. Ma c'è di meglio ancora: « La metafisica m'è venuta a fastidio (*e non era che al 1846*) e mi rallegro e ringalluzzo a pensare che sol di qui a pochi giorni ripiglierò la mia chitarra » (3). Ma la confessione più preziosa è in una lettera al fratello Giuseppe del dicembre 1841, quando veniva ideando i *Dialoghi:* « Ora vo mulinando un altro libro di metafisica in cui darò intero il mio sistema... e sarà l'ultimo scritto di questo genere, perchè sono stanco di errare per le astrattezze e qualora abbia vita e un po' di sanità discenderò alle cose pratiche... Ma sonomi accorto che o non bisogna impacciarsi di metafisica o convien produrre un *sistema* che è la parola magica per i gonzi, e sono la maggioranza, i quali domandano a quella scienza ciò che in buona fede non può dare » (4). Non può dare un sistema: ma pure io devo fare il sistema! — Ognuno vede che sistema potrà essere, e che filosofo lo metterà insieme. Ma

---

Vedi p. e. le sue lettere dell'8 marzo 1844 al Cagnoli e del 22 ottobre 1845 al Pepoli tra le sue *Lettere dall'esilio* pubblicate da E. VITERBO, Roma, Soc. ed. D. Alighieri, 1899, I, 206, 314; nonchè le prefazioni da lui premesse alle edizioni fiorentine delle sue poesie. Al Pepoli infatti scriveva: « A me parrebbe gran cosa se avessi insieme con te, col Costa, col Marchetti e alcun altro giovato pure un poco a serbar vivo il buon gusto e il senso fine e sincero della eleganza greca e latina. Ogni altra parte di vera e grande poesia manca a quelle mie fanfaluche ».

(1) *Lettere* citate, I, 205.
(2) I, 238. (3) II, 25. (4) I, 88.

pel Mamiani era la stessa storia dei santi non trovati nei Bollandisti: li inventava lui e li collocava in un nimbo di luce omerica. Così il sistema si metteva su con *dieci anni di assidua meditazione*, e poi si dettava *con quanti ornamenti di fantasia e fiori di stile potea sostenere la materia* (1); i gonzi sarebbero stati contentati. Ma il Mamiani, che allora era in Francia e assisteva alla larga infiltrazione che, mercè principalmente agli scritti del Cousin e della sua scuola, vi si faceva della filosofia tedesca nella cultura francese, perchè non ricorreva, per cavarsela, a quei Bollandisti della filosofia, grandi costruttori di sistemi, che furono i famosi idealisti post-kantiani? Questo filosofo provava un senso di paura innanzi alle difficoltà che la sua mente incontrava volendo penetrare nel pensiero di costoro. Nel 1847 con la Florenzi si congratulava dell'*involgersi* che ella faceva, *coraggiosa tra le tenebre sacre della metafisica dello Schelling* (2). Era dunque una specie di quel sacro terrore che fa tremare i polsi. Un'altra volta aveva scritto di certi ragionamenti fattigli dalla stessa Florenzi: « questa volta proprio argomenta come un tedesco e tanto in *velo* ed in *nube* come si conviene a una buona discepola dello Schelling »; e lei direttamente aveva rimproverata di essersi *ravvolta nella nebbia* del maestro (3). Nelle *Meditazioni cartesiane* (4) nel 1869 continuava a parlare tuttavia di tenebre sacre; e la filosofia tedesca rimase sempre il suo spauracchio.

Vediamo ad ogni modo, molto brevemente, questi tentamenti filosofici da lui fatti. Quando nel '31 egli lasciò l'Italia, non aveva scritto, di cose filosofiche, che due rassegne critiche nell'*Antologia* del Vieusseux: cose assolutamente incolori. Fu nel '32, a Parigi, che egli, come narrava più tardi, *si deliberò* per certo nobile *istinto di darsi a tutt'uomo agli studi speculativi* (5); e due anni più tardi pubblicò il libro *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*. Perchè rinnovare la filosofia antica, se ce n'era già una moderna, da criticare, superare, e svolgere? « Noi invochiamo, diceva l'autore, e desideriamo un rinnovamento della filosofia antica italiana, non perchè andiam pensando o che non sia al dì d'oggi filosofia alcuna

---

(1) *Lettere*, II, 75.

(2) II, 191.

(3) II, 33 e 40.

(4) Firenze, Le Monnier, p. X. Vedi anche le *ombre misteriose* di cui si parla nel *Nuovo diritto europeo*, Torino, Mazzorati, 1859, p. 74.

(5) *Confessioni di un metafisico*, Firenze, Barbèra, 1865, I, 7.

nel bel paese, o ch'ella non segua per niente le traccie dei nostri avi; che anzi ci gode l'animo assai vedendola rifiorire bella, casta, assennata e riservatissima per mano singolarmente di P. Galluppi, uomo illustre e meritevole di succedere a tutta la fama dei pensatori cosentini, e di proseguire la sapienza del Vico e del Genovesi ». Si tralasci di ricercare la *bellezza* e la *castità* della filosofia del Galluppi, e si stia a sentire il séguito: « Ma per qual cagione si vorrebbe stimare impossibile di ripetere oggi tutta la gloria della scuola antica italiana e riprendere la signoria degli studi speculativi, quale la tenemmo, a giudizio pure degli stranieri, per tutto il secolo sedicesimo senza contrasto e senza rivalità? ». Domanda sbalorditoia, di cui nessuno potrebbe dire come si rannodi al periodo antecedente, ma alla quale il Mamiani non dubita di rispondere con crescente intonazione rettorica: « Che se da una parte ci sta in sugli occhi una lunga epoca di sventure e d'umiliazioni, dall'altra ci viene in memoria, essere le leggi della natura immutabili; e la natura ha costituita l'Italia patria felice della sapientissima delle nazioni » (1). A uno che esce in queste affermazioni, e ci viene a dire in fine che quella bella e casta signora, che è la bonaria filosofia del Galluppi, non è da tanto da rinnovare lo splendore dell'antica filosofia italiana, e che quello che importa non è vedere se il Galluppi abbia ragione o torto, sibbene rinnovare quello splendore, e che è fatale questo rinnovamento, e che perciò egli, conte Terenzio Mamiani della Rovere, deve scrivere questo libro, — si può chiedere forse davvero, quali sono i motivi immediati che l'inducono a scrivere il libro stesso? È un altro *tentamento* nuovo! Ma oltre il Galluppi, non cominciava già allora a risplendere in Italia la luce del pensièro rosminiano? Nel maggio del 1834, quando il *Rinnovamento* non era ancora venuto in luce, il Mamiani scriveva al Gioberti: « In grazia del suo dotto foglio io penso avere infine un'idea distinta del sistema rosminiano, e vedo chiaro che egli è tutto edificato sopra un solo e principalissimo tema, cioè a dire l'impossibilità di pensare ad alcuna cosa senza pensare inclusivamente all'idea dell'*essere* ». Dunque, prima del 1834 non s'era potuto capacitare nè anche di questo: che la filosofia rosminiana si fonda tutta sul concetto, che principio della logica è l'idea dell'essere; e se ne capacitò con l'aiuto di quel grande rosminiano che fu il Gioberti. Ma intese poi bene questo concetto? Nella stessa lettera soggiungeva: « Io più vo riflettendo su cotesto enunciato primario e fondamentale del Rosmini,

(1) *Rinnovamento*, ediz. di Padova, tip. della Minerva, 1836, p. 58.

più temo che alcuna logomachia, ovvero alcuna preoccupazione precedente, *m'impedisca di ben comprenderne la verità* » (1). Dunque, nè bene, nè male: e infatti egli non ne intese nulla, nè allora nè poi. Si scambiarono altre lettere col Gioberti, ma senza nessun frutto. Uscì il *Rinnovamento* e in esso un intero capitolo (part. II, cap. XI) era diretto a dimostrare perchè il Mamiani non *avrebbe saputo accostarsi* « ai pensieri nuovi e singolari dell'ab. Rosmini », benchè il *N. Saggio* gli paresse « per mille rispetti raro e sapiente lavoro, e dei più acuti e profondi che il secolo avesse veduto comparire nelle scienze speculative ». Vi era combattuto appunto il concetto centrale che si è ora ricordato, dell'idea dell'essere come principio del pensiero (2). Giacchè al Mamiani non riuscì mai di porsi, nella teoria della conoscenza, a quel punto di vista che Kant disse *critico* o *trascendentale*, e rimase sempre smarrito nell'analisi puramente psicologica ed empirica. Nelle *Confessioni di un metafisico*, che pur sono il culmine della parabola del suo pensiero speculativo, pur ricordando con gratitudine la severissima requisitoria lanciatagli contro nel '36 dal Rosmini (*Rinnovamento della filosofia in Italia..... esaminato*, dove il libro del M. è detto esempio raro *d'incoerenza e di lassezza di mente*), pure assicurando che il Rosmini allora non *parlò al sordo*, e che egli s'accorse bene di aver seguito mala via (3), tuttavia torna a negare allo spirito ogni idea innata, e come tale gli nega l'idea dell'essere indeterminato e le forme *a priori* di Kant, rifugiandosi ancora una volta nel più gretto empirismo (4). Non gli venne mai fatto di capire la differenza tra la logica e la fenomenologia, tra la *critica* e la psicologia, e nell'idea logica, nell'apriori critico volle sempre trovare uno stato di coscienza. Distinguete, gli diceva Gioberti, *intuito* da *riflessione:* o che volete che un idiota sappia di filosofia quanto ne sanno Dante e Vico? L'intuito è identico in tutti gli uomini: è la natura stessa della mente; la riflessione che rifà consapevolmente l'intuito è dei filosofi. Se non fosse così, aveva detto il Rosmini nello stesso *Saggio* (n. 470), « ciascuno troverebbesi da sè filosofo ». Da quest'orecchio proprio era sordo il Ma-

(1) Vedi questa lettera nei *Ric. biograf. e carteggio di V. Gioberti*, a cura di G. Massari, Napoli-Torino, 1861, I, 265-6.

(2) Intorno alle difficoltà del Mamiani su questo punto vitale, espresse nelle lettere al Gioberti e nel *Rinnovamento*, si può vedere il mio *Rosmini e Gioberti*, pp. 105-111 e 121-124.

(3) *Confessioni*, I, 10, 55, e cfr. *Prose letter.*, Firenze, 1867, p. 172 e sg.

(4) *Confessioni*, lib. I, c. 8.

miani: interrogava la propria coscienza, e trovava che tranne quando pensasse all'essere, egli non pensava mai all'essere! E qualche volta rideva della pretesa del Rosmini e del Gioberti, che gli pareva avessero voluto dire il contrario di questo. Niente, vorrei dire, niente di più malinconico e umoristico insieme, dopo le nobili imprese del famoso *hidalgo* della Mancia, dello spirito del Mamiani — nelle *Confessioni* e negli scritti posteriori, quando cominciava a creder davvero d'esser nato per riformare la filosofia segnando il definitivo trattato di pace tra Platone e Aristotile — contro il Rosmini e il Gioberti, contro Kant ed Hegel. Giacchè se i termini di questo articolo lo consentissero, sarebbe assai facile dimostrare, con documenti evidentissimi, che il Mamiani sotto le apparenze della più riguardosa modestia, tra le pieghe inamidate della sua signorile cortesia celava un animo dei più prosuntuosi e dei più vanitosi. E già, chi ponga mente, non si spiegherebbe, dato il valore mentale del Mamiani, dov'egli attingesse il coraggio che ci voleva a scrivere tutta la lunga serie de' volumi che scrisse, se non in una dose straordinaria di prosunzione e di desiderio di far parlare di sè, di essere ammirato, lodato, tenuto per autore d'un sistema, caposcuola e raddrizzatore di tutti i cervelli d'Italia.

Che rinnovò egli nel *Rinnovamento?* Partendo dall'opinione volgare che la scienza dopo Galileo è una perchè costruita con un metodo unico da tutti riconosciuto vero ed infallibile, e che le filosofie invece sono molte, e tutte discordi, l'una contraria all'altra, tutte vere e quindi tutte false (1), egli, come tanti altri spacciatori di ricette miracolose prima e dopo di lui, si fa innanzi bel bello ad annunziare come qualmente il metodo delle scienze naturali è accettato da tutti perchè è lo stesso metodo suggerito dalla

(1) Chi conosca davvero la storia della filosofia sa benissimo che la filosofia è una e che le scienze (in quanto restano fuori della filosofia) sono molte. Ma i perpetui sospiratori dell'accordo dei filosofi (e non sospettano che il loro accordo sarebbe la loro morte) dovrebbero pur riflettere, che di cotesto beatissimo accordo, quando fosse possibile, non se ne avvantaggerebbe nessuno; perchè per i filosofi — i soli che ne dovrebbero risentire il benefizio — quel che importa non è la concordia o l'altrui approvazione, ma l'intendere, il penetrare, nell'intimo di se medesimi, la verità; al che è assolutamente indifferente che gli altri poi consentano o dissentano. Ma questi sospiratori sono i filosofi vuoti e vani, che badano non ad affisare una verità, ma a non perdere il rispetto dei profani, dotti o indotti, con lo scandalo della guerra in famiglia; sono i filosofi di cui Catone si meraviglierebbe, come già per gli aruspici, che, incontrandosi, riescano a non ridere!

natura, e che pertanto, volendo mettere la filosofia sulla strada maestra, in cui tutti possano procedere di conserva, bisogna anche in essa instaurare il metodo *naturale!* Mirabile potere d'una parola! Al solo suono di essa i combattenti poseranno le armi; e il litigioso campo della filosofia diventerà un'Arcadia beata! Questo metodo « non viene altrimenti inventato dagli uomini; bensì viene da natura insegnato a ogni generazione d'intelletti e per ogni forma di studi ». E dire che da Talete al Rosmini non se n'era accorto nessuno! Soltanto che, anche a parere del Mamiani, alla propedeutica filosofica occorre « rilevare dall'esame profondo del subbietto e del fine della filosofia le *modificazioni speciali e gli usi propri* a cui è bisogno sottomettere la dottrina comune del metodo naturale » (1). Ed ecco rotto l'incanto: al metodo della natura sottentra il metodo degli uomini, e per l'appunto quello che risulterà dall'*esame profondo* del Mamiani. E già era da prevedere che quando si fosse venuti al punto di far parlare la natura, il Mamiani si sarebbe sobbarcato lui all'ufficio d'interprete. Al che però l'autore soggiungeva subito d'aver trovato un certo efficace compenso con « lo scoprimento di questo fatto assai memorabile, appartenere cioè agli antichi italiani la gloria e il pregio d'avere non pur ristaurato in ogni sua parte il metodo naturale, ma eziandio d'averlo piegato più che abilmente alle condizioni singolari della filosofia ». Sicchè non il Mamiani, ma gli antichi filosofi italiani erano in sostanza gli autori di questo metodo risanatore della filosofia; e il Mamiani non avrebbe fatto che modestamente rammemorare i loro ammonimenti. Va da sè per altro che, rammemorando, non sarebbero venuti fuori che gli ammonimenti degni, a mente del Mamiani stesso, di esser rammemorati: degni di colorire il disegno dell'ottimo metodo filosofico preconcepito dal nostro scrittore. Il quale non s'accorge, per quel vizio, che già s'è notato in lui come artista, non s'accorge che non un metodo può partorire una filosofia, ma è la filosofia che naturalmente partorisce il metodo, come non è dal genere che si va alla poesia, ma è dalle poesie che si è andato e si va empiricamente ai generi. Fruga di qua e fruga di là, scorrendo la filosofia italiana da Archimede (anche Archimede!) al Campanella e al Vico, paragonando i concetti delle scienze della natura e della filosofia, il Mamiani v'infilza diciannove aforismi, in cui sarebbero epilogati tutti i precetti, secondo lui, necessari a indirizzare e moderare il pro-

(1) Ed. cit., p. 7.

gresso sicuro della filosofia. Nulla di più curioso di questi aforismi! Ma non spetta alla storia della filosofia esaminarli.

Nella seconda parte dell'opera si fa l'applicazione del metodo esposto nella prima, tentando un abbozzo di critica della conoscenza. In questa parte, secondo il Ferri — che alla filosofia del Mamiani consacra tutto il lib. IV del suo *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, rappresentandola come il compimento del rosminianismo — dovrebbe comparire il partigiano della filosofia dell'esperienza, il continuatore di Galluppi e di Romagnosi e l'avversario dell'idealismo (1). Ma un continuatore del Galluppi avrebbe dovuto appropriarsi tutto quello che d'importante già c'era in questo filosofo. Ora, importantissimo era un punto che per solito sfugge agli ammiratori del Galluppi, ma è tale, che senza intendere questo, non si può intendere nulla del valore specifico e grande dell'empirismo galluppiano. Il Mamiani ci passa accanto, e non si accorge del suo significato: e preferisce al Galluppi il Tracy (2) della sua prima giovinezza. Che cosa prova l'oggettività della conoscenza? Il Galluppi, appropriandosi con perspicacia somma la verità della posizione cartesiana *(cogito ergo sum, Deus cogitatur ergo est)*, scrisse nel suo *Saggio filosofico* (lib. I, § 15) queste parole d'oro: « Se gli oggetti, se la ragione dell'esistenza son separati dallo spirito, chi getta un ponte per passare dal pensiero all'esistenza, all'oggetto? Questo ponte si fa consistere nelle immagini degli oggetti. Lo spirito, dicesi, possiede le immagini degli oggetti; ma in questo caso lo spirito non potrà giammai conoscere la conformità di queste immagini cogli originali, e la verità andrà sempre lungi da noi » (3). Perciò, pel Galluppi l'oggetto è dato dalla prima e immediata coscienza, dalla sensazione, com'egli dice, del *me* modificato dal *fuor di me:* l'oggetto, in altri termini, è essenzialmente soggettivo. — No, dice il Mamiani, l'oggetto è fuori del soggetto: « l'anima nostra non percepisce, a rettamente dire, che le proprie modificazioni » (p. 217) e ci vuole una *induzione* o un *raziocinio* (4) per provare l'esistenza delle cose esterne. Nell'Ideologia

---

(1) *Essai*, II, 23. Vedi anche il Cantoni, *Storia compendiata della filosofia*, Milano, 1897, p. 494: nel *Rinnov.* « egli, *seguendo in gran parte l'indirizzo del Galluppi*, propugnava una filosofia dell'esperienza e combatteva il dogmatismo idealistico del Rosmini ».

(2) Vedi la cit. lettera autobiografica a G. Zirardini in *Lett.*, I, 44.

(3) Vedi le mie ricerche *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, ediz. della *Critica*, 1903, pp. 228-9 e 241.

(4) *Rinnov.*, p. 210 e sgg.

del Tracy c'è « un'antica forma di prova, la quale pare a noi che il buon senso abbia successivamente fatta tralucere a molti ingegni »; e non resta che perfezionarla, facendone germogliare la verità: l'argomento notissimo del dolore che il soggetto prova per la resistenza opposta dal mondo esterno alla nostra spontanea attività: donde un parallelismo perenne di percezioni passive e di forze esteriori correlative. Dopo il Galluppi non accorgersi che tali percezioni essendo percezioni di proprie modificazioni non provano affatto l'esistenza oggettiva del mondo esterno, è un po' troppo. E che chi non se ne accorge, possa anche dirsi continuatore del Galluppi, anche questo, via, è un po' troppo!

Tale ingenuo empirismo dal Mamiani non fu, come si vedrà, superato mai: ond'egli, nonchè venire idealmente dopo il Gioberti, sta nel processo storico della nostra filosofia innanzi allo stesso Galluppi.

Non è il caso di ricercare, come gioverebbe a un'esatta biografia dell'uomo, i gradi del cammino che la mente del Mamiani fece dalle dottrine del *Rinnovamento* fino a quel Platonismo, di cui si fece banditore nelle opere che a noi più propriamente tocca di ricordare, scritte dopo l'esilio, in Italia, cioè nelle *Confessioni* (1865), nelle *Meditazioni cartesiane* (1869), nel *Compendio e sintesi della propria filosofia ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente* (sic!) *e futura metafisica* e in molti articoli della sua rivista già menzionata e di cui sarà bene discorrere a parte un'altra volta. Ricorderemo solo che nelle *Sei lettere al Rosmini* (1838) già l'autore abbandonava una parte delle sue posizioni; e che, quando nel 1841 pubblicò il Discorso *Dell'ontologia e del metodo,* essendo già entrato sotto l'influsso del Gioberti, egli abbandonò definitivamente il metodo decantato nel *Rinnovamento* e per cui la filosofia avrebbe dovuto essere una storia naturale dell'intelligenza, e cominciò ad accennare il bisogno di un metodo diverso che rendesse possibile un'ontologia. Quindi nacquero i *Dialoghi di scienza prima,* usciti nel 1846 come un primo volume. Il secondo volume tardò tanto a venir fuori che si trasformò nelle *Confessioni,* di cui un primo abbozzo fu pubblicato nel 1856 (1).

Nei *Dialoghi* si torna a battere sul concetto di una filosofia *naturale,* distinta dalla filosofia *teoretica,* e che dovrebbe consistere

(1) Nella *Rivista contemporanea* di Torino, 1856, vol. I, pp. 565-596; II, 68-98; III, 27-61. Sono in tutto diciotto capitoli, e la trattazione giunge fino alla teorica *Degli attributi di Dio.*

nella « notizia de' principii supremi che può l'uomo acquistare osservando e argomentando secondo natura », ossia con l'aiuto del senso comune. Diversa dalla filosofia degli Scozzesi in ciò, che questi avevano limitato la scienza ricavabile da cotesto senso comune alla indagine puramente psicologica dei fatti dello spirito, laddove la filosofia naturale del Mamiani deve attingere le cime della metafisica. La filosofia *teoretica* poi sarebbe tutt'altra cosa: non sorretta più dagli adagi del senso comune, non puntellata in quei principii *istintivi* o *originati da naturale suggestione* che, per quanto forniti, come vuole il Mamiani (1), dei caratteri specifici di *semplicità, evidenza, spontaneità, sostanzialità, efficacia, universalità, irrepugnabilità*, non sono tuttavia ammissibili da una filosofia rigorosa come primi principii dai quali possa muovere il processo dimostrativo, perchè hanno bisogno essi stessi di ulteriore dimostrazione. La filosofia teoretica sarebbe la scienza definitiva. Il Mamiani s'indugia, al solito, lungamente sulle questioni di metodo, come il pauroso che prima di venire alla zuffa non finisce più i preparativi. Degli undici dialoghi i primi cinque non parlano d'altro; col sesto si dovrebbe dar dentro nell'ontologia; ma in un prologo l'autore vi avverte che questo dialogo « fassi preparazione e scorta degli altri così col lume della storia come con alcuni precetti moderatori delle questioni metafisiche » (2). Nel settimo finalmente è introdotto lo Spedalieri (3) ad esporre l'ontologia dell'autore; ma non prima che si aggiunga qualche altra cosa contro le *vane temerità* e le *esagerazioni dei sistemi*, non prima che si siano ancora una volta ricantate le lodi della *filosofia perenne* del genere umano, riposta in fondo alla costante natura dell'anima umana, dove basta sapere scavare con arte per iscoprirvela tutta bella e formata, rifulgente in tutto il chiaro splendore della sua evidenza; non prima infine che si rechino altre avvertenze e altre osservazioni preziose a chi non voglia mettere piede in fallo sulla via della ricerca ontologica. Seguono infatti dei saggi di ontologia, di teologia naturale, di etica, di fisica e di psico-

---

(1) *Dialoghi,* Parigi, Baudry, 1846, p. 147.

(2) Pag. 232.

(3) Non *Antonio* (com'è detto nella dedica al Barbier del 1836 e ridetto ancora nella ristampa delle *Poesie* del 1864, p. 143) che non è mai esistito, ma *Nicola.* Confronti chi voglia sorridere le liriche congetture di G. Cimbali (*Lo Spedalieri* di T. Mamiani, ripubbl. con pref., Roma, 1894, pp. XXXI e sg.) con la prosaica e quasi ironica storia della ignoranza in cui, fino appunto al 1846, il Mamiani era rispetto alla vita dello Spedalieri: *Lettere dall'esilio,* I, 333-4 e II, 14.

logia: tutta una scienza, per modo di dire, come è facile argomentare già dal criterio con cui si costruisce, e avente non un valore logico assoluto, ma, a parere stesso del Mamiani, quel valore relativo che si può attribuire a una logica sistemazione provvisoria delle opinioni più comunemente accettate. Il libro, ricordava l'autore più tardi, « ebbe lentissimo spaccio e non incontrò l'onore della divulgazione e della controversia » (1). Il perchè del fatto si trova in un articolo dello Spaventa del 1855. La dottrina del Mamiani nei *Dialoghi,* notò allora questo scrittore, « consiste in un amore purissimo, ma indeterminato della verità, congiunto ad un certo timore della verità stessa, il quale si esprime più o meno chiaramente nella persuasione della impossibilità di conoscerla; e il risultato è una specie di scetticismo, che crede di essere, se non sempre utile, almeno innocente, col nascondersi sotto gli aforismi del senso comune e della esperienza; nello stesso modo che quell'amore si manifesta in una serie di forme poetiche, descrittive, entusiastiche, ma spesso non filosofiche... La dottrina di Mamiani non può compiersi in un sistema, non perchè è scettica, ma perchè è una determinata maniera di scetticismo!... Il suo è uno scetticismo che non vuole apparir tale; che vuol nascondersi a se stesso e agli altri; e per questa cagione non può prendere una forma scientifica » (2). Il Mamiani infatti stabilisce in un aforisma dello *Spedalieri* che « affatto ignote ci sono le intime essenze » e che « si può soltanto raccoglier di loro le colleganze numerose che hanno con le passioni universali dell'ente in idea contemplate ». Sicchè, egli dice, l'ontologia « è piuttosto da chiamarsi una dottrina coordinata di relazioni che di cose, e chiunque si dà a pensare il contrario erra senza fine per entro le ipotesi e spesso si travaglia a dar corpo a infeconde illusioni » (3). Parrebbe, ed è, un'affermazione risoluta di scetticismo. Ma il Mamiani sostiene

---

(1) Così il 20 maggio 1839 lo stesso Mamiani si lagnava col Vieusseux dello scarsissimo smercio che si faceva delle sue poesie « con troppa ruina del povero autore »; e il 28 nov. dello stesso anno scriveva allo stesso Vieusseux, de' suoi libri: « Io penso o che non li conoscono, ovvero che non si fidano di domandarli dopo che il mio nome è comparso all'Indice ». E ancora il 24 maggio 1857 al Le Monnier: « Il libro [delle Poesie] passerà inosservato come l'altro de' miei scritti politici, de' quali nessuno à fiatato ». Brani di lettere pubbl. da A. DELLA PERGOLA, op. cit., pp. 90-185.

(2) *Saggi di critica,* Napoli, Ghio, 1867, pp. 358-360. Il Mamiani in due luoghi delle sue *Confessioni* (I, 6 e 35) accenna a questa critica dello Spaventa, e in fondo la riconosce esatta.

(3) *Dial.,* 312-313.

pure che la *intuizione comune* degli uomini « sollevaci a contemplare le essenze e le cagioni e di lor ci porge una notizia reale e certa, non ideale e suppositiva », perchè ci dà il principio: *avvi una cagione di tutto ciò che principia ad esistere;* dal qual principio si può scorgere la derivazione di tutte le altre verità: principio o assioma che « afferma l'esistere delle cose e non la possibilità, il reale e non l'ideale; afferma la entità obbiettiva e non la subbiettiva, e quindi è veramente assioma ontologico » (1). E questo non è più scetticismo. Un tale ondeggiamento cerca di mascherarsi con mezzi termini e artificii verbali, come la distinzione di essenze e di *intime* essenze, e simili; i quali però non riescono a sanare il vizio organico del pensiero che vuol costruire una scienza assoluta sulla base traballante del senso comune e delle costanti attestazioni della coscienza volgare. Sono sforzi affannosi e vani da cui l'autore si ritrasse stanco e sfiduciato, come accade sempre di partirsi dai problemi insolubili perchè irrazionali, intorno ai quali s'affatichi lungamente il nostro intelletto.

La filosofia *teoretica*, che doveva seguire, aspettò più di dieci anni a venir fuori. E l'autore credette necessario apporvi il titolo di *Confessioni*. Era un abbandono di tutto il suo passato speculativo, e un *incipit vita nova*. Le vie puramente empiriche erano state senza uscita; l'esempio dei grandi trapassati recenti (il Gioberti era morto nel 1852 e il Rosmini nel '55) richiamava il Mamiani all'antico e sempre nuovo glorificatore delle idee e della scienza, al filosofo di tutte le riscosse spirituali, al divino discepolo di Socrate. Nel dicembre del 1855, inaugurando un'altra volta l'anno accademico della sua languente Accademia in Genova, raccontò con ingenuità d'altri tempi una visione da lui avuta, in cui gli era apparsa la già trasfigurata parvenza del santo roveretano, e lo aveva animato a continuare con rinnovata lena gli studi filosofici, e gliene aveva additata la meta alta luminosa (2). L'anno dopo apparvero le sue *Confessioni*. Aveva 57 anni; e, com'era naturale, quello fu l'estremo di sua possa. I libri posteriori, tutto il resto di quella sua operosità meravigliosamente instancabile durante ancora tutto un trentennio, fu consacrato a chiarire, a difendere, a raccomandare le dottrine esposte in quell'opera. Quella, a sentir lui, era una filosofia tutta italiana,

---

(1) P. 280-1.

(2) Vedi questo discorso in *Prose letterarie*, Firenze, Barbèra, 1867, pp. 169-188.

e che gli studiosi d'Italia si dovevano fare uno scrupolo di non anteporre a ogni altra dottrina che venisse loro d'oltralpe: una filosofia amica della religione e rivendicatrice di tutte le prerogative della ragione; una filosofia atta a soddisfare le più rigide esigenze d'un sapere assoluto e gl'incontestabili diritti dell'esperienza; una filosofia, infine, che diceva la parola aspettata per secoli e secoli dai maggiori problemi dello spirito umano, e una parola chiara, semplice, irrepugnabile, che era una meraviglia come gli amici stessi dell'autore non trovassero il verso d'intenderla. Eppure questa parola suonò nel vuoto, nè trovò mai la più fievole eco. Il povero Mamiani invecchiava commentando il suo pensiero, e sentendo ogni giorno più crescersi in cuore la tristezza della solitudine intellettuale, e di tante elucubrazioni, di tanti sforzi, di tante vigilie buttate al vento. Venerato da tutti come avanzo glorioso, negli ultimi anni, della generazione benemerita del risorgimento patrio, lodato anche come l'unico filosofo originale che ci restasse in Italia, era pur condannato a vedere come ognuno seguisse poi la propria via, senza tener conto delle sue dottrine, senza discuterlo, senza studiarlo neppure. Non ebbe mai la consolazione di sentir parlare di *mamianismo* come da tanto tempo e da tutti si veniva parlando di rosminianismo e di giobertismo, o di poter additare un povero diavolo — uno dei mille poveri diavoli che già scrivevano di filosofia — e dire: ecco un *mamianiano!* Egli, gran fautore del conio perpetuo delle parole per l'analogia, non credo abbia potuto sperare nè anche nella virtù creativa di questa per immaginare che un giorno o l'altro avesse a risuonare sulla bocca dei filosofanti codesto dolce appellativo così analogo a tanti altri di cui è pieno il dizionario filosofico! Oggi chi, trattando argomenti filosofici, ricorda mai T. Mamiani? Chi legge più i suoi libri? Chi può accennare un'idea viva e dire: questa idea fu propugnata dal Mamiani?

A questo ponga mente chi, leggendo il presente articolo, lo giudicasse una requisitoria (e quale critica severa non par tale?) piuttosto che una critica. Non io dico che il Mamiani non rappresenta nulla nella storia del nostro pensiero filosofico: ma lo attesta fermamente il fatto che di lui non rimane nessuna traccia in nessuna questione speculativa; e lo conferma non meno chiaramente un altro fatto: che nessuno di quelli che, vivo o morto il Mamiani, lo hanno lodato, ha creduto di potere o dovere accettare alcuna sua dottrina.

Uno degli scritti in cui si dimostrò la maggiore stima della filosofia del Mamiani è certo quello del prof. C. Cantoni, in cui

le *Confessioni di un metafisico* sono raffrontate al *Mikrokosmus* del Lotze (1). Allora correva l'anno 1869 e tre anni innanzi al Cantoni stesso reduce della Germania e che aveva recato al vecchio conte notizia del favore in cui vi tornava il kantismo, il Mamiani aveva indirizzato in difesa del proprio sistema una pubblica lettera *Del Kant e della filosofia platonica* (2). Orbene in quegli articoli del Cantoni insieme con lodi generiche spesso calorose si leggono di questi giudizi sulle teorie del Mamiani: « Il Mamiani si mostra talvolta intorno alla natura stessa della dottrina e alle sue conseguenze oscillante. Così egli ci parla in un luogo dell'intima composizione degli atomi, e afferma che essi sono estesi, *quantunque essi nei loro ultimi elementi non lo siano.* Queste esitanze e indecisioni sogliono essere così rovinose nelle dottrine quanto nella vita pratica ». — « Il M., avendo voluto spiegare la percezione per mezzo della compenetrazione degli atti, ha spiegato un mistero con un altro maggiore, oscurando intieramente la sua dottrina » (p. 266). Questa del buio, poi, il Mamiani non doveva davvero aspettarsela, dopo tanto ridere o tremare per le tenebre germaniche! Più innanzi, a proposito di certa nuova teoria proposta dal Mamiani circa l'attrazione universale: « Difficilmente alcun fisico moderno potrà accettare anche solo in parte queste dottrine del Mamiani..... Tuttavia io credo che neanco la filosofia moderna le possa accettare, ed è buona ventura..... Malgrado gli sforzi della sua mente acuta e riflessiva, egli (*il M.*) si trovò e rimase straniero alle nuove dottrine sulla natura, egli le studiò ed esaminò, ma non seppe appropriarsele, non seppe accoglierne lo spirito e le tendenze; chè anzi, accostatosi ad esse con delle idee inspirate alla scolastica antica e alla filosofia greca, prese quasi sgomento delle nuove e cercò di avversarle opponendovi concetti che sono ormai dalla

---

(1) *T. Mamiani ed E. Lotze, o il mondo secondo la scienza e secondo il sentimento*, nella *N. Antologia* del giugno e del luglio 1869, pp. 237-281 e 563-587.

(2) Nella *N. Antologia* del 1866, vol. III, pp. 433-61. Di questa fece una critica il Fiorentino, *Scritti varii*, Napoli, 1876, pp. 496-529. In questo articolo il M. al Cantoni reduce dalla Germania dov'era stato per perfezionarsi negli studi filosofici, voleva dimostrare quanto vana fosse nei tedeschi « la opinione incredibilmente orgogliosa e superlativa in che tengono sè medesimi e il paese loro a petto al quale hanno in un calcetto il senno e la scienza di tutte l'altre nazioni » — senza sapere che filosofia era sorta in Italia e quanto avrebbero avuto da impararvi! E quindi, dàlli ai filosofi tedeschi, e soprattutto al Kant, padre di tutti! Ma il più istruttivo è quel che si dice di Schopenhauer, per cui il prof. Cantoni aveva portato di Germania notizie gravi, e che il Mamiani chiama per tre volte (per equivoco facile a un orecchio avvezzo al francese) Chopenhaven! (pp. 440-1).

scienza moderna relegati fra i miti e le fantasie. Egli stesso si professa in sommo grado platonico; ora non v'ha nulla di più contrario allo spirito della scienza moderna, sia della filosofia, sia delle scienze fisiche, quanto il Platonismo » (p. 265). Non si poteva essere più duri di così! Ancora: « Quantunque il M. nel determinare il metodo e gli uffici della cosmologia abbia esposto belle e importanti verità, tuttavia egli assegnò a quella scienza un ufficio che a me pare o impossibile o inutile » (267). E il più curioso era che questo giovane non solo non accettava gl'insegnamenti del maestro, ma pretendeva anche di dargli l'imbeccata; a lui! « Quantunque queste mie idee intorno alla virtù non si trovino espresse nell'opera del M., tuttavia esse non sono intieramente contrarie alle sue dottrine, e da qualche cenno argomento che forse, in parte, almeno, egli le accetterebbe » (273). Altro che *mamianiani!* — Lo rispettarono tutti, ma non lo seguirono. *Sit divus, dum non sit vivus!*

E se non lo seguirono, se ora appena sen pispiglia, la ragione è sempre una: che il Mamiani volle esser filosofo, volle rinnovare il dialogo platonico, le Confessioni di Agostino, le Meditazioni di Cartesio, i Prolegomeni di Kant, concepì sempre i disegni più belli, da farsi onore per davvero, se poi gli fosse riuscito di attuarli. Se non che la buona volontà e i bei disegni non han che vedere con l'attività dello spirito teoretico, perchè la presuppongono. Ci vuole il dèmone interno che ti parli all'anima non chiamato nè sollecitato; e il Mamiani questo dèmone o non l'ebbe o egli l'annoiò tanto con la pedanteria della lingua, dello stile e della rettorica da farlo scappar via disperato.

Per dare un'idea della solidità del filosofare delle *Confessioni* basterà addurne un saggio; e ce ne sarà d'avanzo. I due punti più discussi del sistema, e ai quali il Mamiani teneva più, sono la teoria della percezione e l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, che il Nostro credette di aver presentato in una forma al tutto nuova.

« Pigliando, egli disse, della teorica del Galluppi la parte sana e vera e schiarendola e definendola quanto è bisogno, noi veniamo a fermare questa saldissima (!) e fondamentale dottrina della critica della conoscenza: la percezione del mondo esteriore è il me il quale non *sente*, ma sì *avverte* il non me; avverte cioè il congiungimento dell'animo nostro con l'atto penetrativo che esce dalle estrinseche forze e provoca le sensazioni in modo analogo alla propria natura » (1). Non ci vuol molto ad accorgersi che se qualche cosa si-

(1) *Conf.*, I, 45.

gnificano queste parole, non si tratta d'altro che della vecchia teoria del Tracy. Ma il Mamiani strombettò per tutto il resto della sua vita la sua come una teoria novissima, da lui detta teoria della congiunzione o compenetrazione degli atti: dell'atto ricettivo dell'anima e dell'atto penetrativo delle forze esterne. Lasciamo di osservare che la posizione del soggetto percipiente di fronte all'oggetto percepito in questa pretesa dottrina, è sempre antekantiana e antegalluppiana, perfettamente identica, ancora come già nel 1834, a quella immaginata dall'empirismo della coscienza volgare; tralasciamo pure di ricercare a quale meccanica bisogna chiedere il concetto di cotesto congiungimento (dallo stesso Mamiani dato per *misterioso*) dell'atto di una forza fisica con l'atto d'una forza psichica (1): il fatto più grave è che l'autore qui non vede che il percepire (termine proprio corrispondente al vago *congiungimento*) un atto esterno all'attività percettiva è una contraddizione *in adiecto*. Se si percepisce, ciò che si percepisce non può essere fuori della coscienza che percepisce. Altrimenti si avrebbe il fatto meccanico, non la coscienza. « La mia coscienza — faceva osservare a lui il Bonatelli — è rigorosamente circoscritta al mio *me* e pertanto io non ho già coscienza (diretta) dell'acqua e del suo balzare di rupe in rupe, ma sì delle sensazioni visive, uditive, tattili che essa provoca in me » (2). Ben detto: solo, si noti, che l'acqua stessa non è se non queste sensazioni integrate dall'attività creatrice dello spirito.

Il Mamiani adunque non penetrava i termini stessi adoperati, come il bambino che gioca inconsapevole con l'arma micidiale.

In questo stesso suo empirismo antifilosofico era il motivo del platonismo da lui abbracciato. Se la verità è fuori dello spirito, la verità assoluta è trascendente. Lo spirito per sè è assolutamente vuoto, e senza l'esperienza resterebbe tale: ogni cognizione *post rem*, dice il Mamiani: ma, per paura che così svanisca l'assolutezza della verità, aggiunge: ogni universale *ante rem;* e questo universale eterno raggiunto dalla mente mediante l'esperienza, resta pur sempre esterno alla mente stessa, sempre chiuso in sè: e l'intellezione, analogamente alla percezione, è un intuito, una relazione *ab extra*, o, come dice l'autore, un'*adesione marginale* della mente alle idee.

---

(1) Questo punto è ben criticato in una lettera del prof. BONATELLI allo stesso Mamiani *Intorno alla dottrina della congiunzione degli atti*, nella *Filos. d. scuole ital.* del 1874, vol. IX, pp. 255 e sgg. Vedi pure la lettera del prof. Tocco a T. Mamiani, *Della percezione*, nella stessa rivista, 1872, vol. V, pp. 70-77.

(2) O. c., p. 276.

Questo sarebbe il lato originale della dottrina: e chi intenda il valore del congiungimento degli atti, può valutare da sè questa originalità. Ma dopo tutto ciò al Mamiani non pare di aver *fondata la pietra angolare di tutta la scienza*. La certezza delle idee può derivare solo dalla certezza di Dio, dell'idea stessa cioè dell'Assoluto. Ed ecco il *Deus ex machina* di tutto il sistema. Le critiche antiche e nuove, fino a quelle del Kant, contro la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, sono state possibili per la forma finora assunta da questa dimostrazione. Il Mamiani pone termine alla secolare controversia. Finchè si dice, come fa ancora il Leibniz, che nell'idea di Dio sta inchiusa la necessità dell'esistenza di lui, si ha ragione di riprendere: non la necessità, ma la idea di quella necessità. Se non che non bisogna dire *nell'idea di Dio*, perchè nell'idea non possono essere inchiuse che idee; ma dire — senz'altro: in Dio. Il Mamiani tornò cento volte su questo suo concetto; lo spiegò, lo squadrò, lo battè e ribattè da tutte le parti: « la quistione è sempre una e medesima — concludeva — ed è pur questa: se io pongo a termine del mio concepire l'oggetto dell'idea ovvero l'idea stessa; e nell'esempio nostro, se io penso ovvero non penso mediatamente ad una sostanza infinita, o vogliam dire, all'Essere perfettissimo. Dacchè, se io vi penso, ancora che fermo nel proposito di negarlo, io non posso perciò nè distruggere quel concetto nè alterare d'un nulla il suo contenuto, o fare che non vi s'inchiuda un termine sostanziale, o vietargli che non significhi con verità eterna ed irrepugnabile tutto quello che esprimono e rappresentano le idee sue rispettive » (1). In due parole; il segreto stava nel distinguere l'idea come ideazione e l'idea come ideato, e badare a riferirsi all'ideato, all'oggetto. Ma quest'oggetto fuori dell'idea che doveva essere la pietra angolare di tutta la scienza, chi l'aveva messo lì, fuori dell'idea? — Su questa sua dimostrazione il Mamiani ebbe la fortuna di essere, appena uscite le *Confessioni*, discusso dal Ferri, dal Bonatelli e da altri. Ma quelle discussioni non gli giovarono affatto; e non gli giovarono, io credo, perchè esse presero sul serio una così banale petizione di principio: l'oggettività (che pel Mamiani vale estrasoggettività) del sapere si fonda sulla oggettività dell'Assoluto; e la oggettività dell'Assoluto sull'oggettività del sapere. Oltre le idee ci sono gl'ideati perchè altrimenti non ci sarebbe l'Assoluto; ma l'Assoluto c'è (*esiste*) perchè oltre le idee ci sono gl'ideati!

(1) *Conf.*, I, 97.

In queste note sulla storia più recente del nostro pensiero filosofico non ci saremmo dovuti occupare che dei filosofi, e tralasciare perciò il Mamiani, se non fosse stato necessario opporre il nostro giudizio alla fama immeritata di questo scrittore, che avrà, anzi ha certamente benemerenze non poche, ma non verso la scienza.

Pochi mesi prima di morire B. Spaventa, in uno di quei momenti di sdegnosa e rude sincerità che erano frequenti in lui: « Oramai sono a pieno convinto », scriveva, « che l'opera del Mamiani, la sua grande autorità, e come si suol dire, l'influenza sua è stata, specie dopo il 60, perniciosissima alla filosofia italiana: all'intendimento schietto e critico del Galluppi e del Rosmini egli ha sostituito e fatto valere in tutti i modi il dommatismo e la rettorica: smarrita o sbarrata la gran via aperta da Kant, sconvolta la storia della filosofia, rotto o intricato il filo della tradizione, sbagliata la posizione de' problemi, rimesso in onore uno scipito teismo e sopranaturalismo, sussidiato da espettorazioni platoniche, spregiata la vera libertà speculativa, non inteso il valore della morale autonomia, considerata come non avvenuta la grande epoca della filosofia tedesca, e perciò dato origine a una disutile, cachetica, servile, superficiale, e ad una reazione e ribellione non meno superficiale e leggera: a un codazzo di spiritualisti antidiluviani e a un formicolaio di materialisti o positivisti preadamitici » (1).

GIOVANNI GENTILE.

---

(1) Da un ms. ined. (che sarà presto pubblicato), posseduto dall'amico prof. S. Maturi.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

GEORGES DUMESNIL. — *L'âme et l'évolution de la littérature des origines à nos jours.* — Paris, Société franç. d'imprim. et de libr., 1903 (16.°, vol. I, pp. LVIII-436, vol. II, pp. 352).

Il Dumesnil non nasconde le sue ferme convinzioni cristiane: ma, naturalmente, questa non è una ragione perchè coloro che non partecipano delle stesse convinzioni, debbano chiudere il suo libro e rifiutarsi a seguirlo nel viaggio che egli intraprende attraverso la letteratura universale. Se la letteratura e l'arte sono la gran *comedia dell'anima* (*comedia*, nel senso dantesco), il punto di vista del Cristianesimo — che raccolse la parte più squisita dell'antica filosofia e delle speculazioni orientali e vi aggiunse nuovi elementi di vero — è sempre uno dei migliori osservatorii che si possano scegliere. Migliore d'assai rispetto a tanti altri che si danno aria di *scientifici*, ed inferiore soltanto a quell'osservatorio che, a nostro parere, abbraccia, nel suo ampio orizzonte, anche il Cristianesimo. Tutto sta che si salga davvero sull'alto monte della fede cristiana, e non si scambii per altura la bassura dove si trova qualche conciliabolo di clericali ringhiosi ed inintelligenti. Ma il Dumesnil è uno spirito elevato, e però gran parte delle sue analisi e dei suoi giudizii incontreranno il consenso non dei soli cattolici, ma di quanti hanno delicatezza di gusto artistico e di sentimento morale. Si vedano in ispecie nel suo libro i capitoli e le pagine su S. Agostino, sulla *Chanson de Roland*, sul teatro medievale francese e sul modo d'intenderlo e gustarlo, sulla religiosità di Corneille, sullo svolgimento dell'apologia della *natura* dal Fénélon al Rousseau via via fino alle allucinazioni apologetiche di Bernardin de St. Pierre, sullo Chateaubriand, sul *mal du siècle* di Werther e dei suoi pallidi fratelli; e poi ancora su scrittori più moderni, il Lamartine, l'Hugo, il Musset, il Baudelaire, lo Stendhal, il Flaubert, lo Stirner e il Renan, e sui varii indirizzi dell'anima contemporanea, il volontarismo, la dispersione della personalità, il superumanismo, il moralismo, il nazionalismo, il neomisticismo e il neocattolicismo. Non vi ha quasi pagina dalla quale non avremmo qualcosa da citare e da approvare.

Il punto di vista da lui adottato, dandogli viva coscienza della libertà dello spirito, lo rende risoluto avversario d'indirizzi, che anche noi stimiamo affatto erronei. E giacchè in Italia sono ancora molti, specie tra i giornalisti letterarii e i pubblicisti, che tengono le dottrine artistiche e la critica del Taine per il *non plus ultra* della profondità e modernità,

sarebbe bene che costoro leggessero e meditassero il rigoroso esame delle idee del Taine, fatto dal Dumesnil nell'introduzione al suo libro (pp. V-XXIV). Spigoliamo qualche piccola verità, che saprà di forte agrume: « Taine *n'a jamais bien entendu ce que c'était qu'un vers:* de là vient qu'il est bon surtout quand il parle de poètes étrangers » (p. XXIII). La *faculté maîtresse* di quello scrittore, che soleva cercarla tanto negli altri, « je crois bien — dice il Dusmenil — que *c'était le travail!* » (p. XXIV) (1). Sbrigatosi del Taine, il Dumesnil si volge al critico francese che in qualche modo ha preso il posto del Taine nell'attenzione del pubblico, il Bru netière (pp. XXIV-XLIII); e mostra l'assurdità di quella sua *evoluzione dei generi letterarii*, bizzarro miscuglio di vecchia pedanteria scolastica e di frainteso darvinismo. Noi forse siamo in questo punto più radicali del Dumesnil; ma certo, ancorchè si vogliano ammettere i generi, è poi strano pensare che questi generi, cioè queste categorie del puro pensiero estetico, si possano *evolvere*, come se fossero degli individui vivi. Di fronte ai due sistemi naturalistici (e di qual naturalismo!) del Taine e del Brunetière, il Dumesnil si dichiara francamente spiritualista: vuol tener conto dell'ambiente fisico, ma più ancora del tempo storico, e più ancora della vita dell'anima, e studiare l'opera della libertà nel *miroir de la littérature* (pp. XLVIII-L).

Se non che, l'importanza che il Dumesnil dà all'elemento cristiano è forse stata la causa che lo ha spinto a concepire una specie di ritmo storico, una serie di cicli, concezione che a noi sembra, almeno in parte, contestabile. Già in un altro suo libro — che conosciamo solo per ciò che se ne dice in questo, — trattando *Du rôle des concepts dans la vie intellectuelle et morale*, e facendo quasi una filosofia della storia della filosofia, egli aveva sostenuto che lo spirito umano va dall'assoluto e dal rigido al diverso e relativo, e che questo ritmo costituisce i periodi nella storia del pensiero. Così dai primi tentativi di una interpretazione unitaria del mondo per opera dei Talete e dei Pitagora si giunge ai sofisti ed a Protagora; così un secondo periodo si apre con Socrate per discendere fino al pirronismo e all'empirismo della tarda filosofia ellenica; un terzo, finalmente, si apre col Cristianesimo, si rafforza coi padri della chiesa, culmina nel medioevo, per frazionarsi di nuovo, attraverso la rinascenza e il mondo moderno, nella relatività e nel naturalismo. La conclusione è chiara. Ai tempi nostri, giunti alle conseguenze estreme del movimento naturalistico e relativistico, si è in aspettativa di un risorgere del pensiero unitario e filosofico: « les hommes qui pensent et l'instinct des foules sont dans une même attente d'une reconstruction satisfaisante de l'ordre des choses, anxieux seulement de savoir si cet ordre résultera de l'intervention d'un principe nouveau ou d'un rapprochement intime

(1) Sul Taine, oltre ciò che ne ho detto nell'*Estetica*², parte storica, pp. 407-410, cfr. questa rivista I, 65-8.

des éléments nouveaux avec l'ancien principe absolu que le Christ nous a apporté » (p. LVII). La storia letteraria ha analoghi periodi di evoluzione: la letteratura antica, che ne forma il prologo e la premessa, ci mostra la personalità che si svolge dalla natura, nella quale restò più o meno avviluppata fino al Cristianesimo; la letteratura medievale comincia col lirismo dello spirito cristiano e va diventando via via più oggettiva e naturalistica, fino alla rinascenza che la sommerge da capo nella natura; la letteratura moderna attraversa un'èra di libertà e di volontà, dalla seconda metà del secolo XVI alla prima del XVII, poi un'èra di equilibrio nel secolo XVII, per dissolversi col secolo XVIII nel fanatismo naturalistico, avente il materialismo e il sensismo come fatti paralleli, e il volterianismo e l'odio al soprannaturale; la letteratura modernissima comincia con la restaurazione del sentimento religioso e cristiano per opera dello Chateaubriand, ma poi si tormenta nel pessimismo, efflusso del naturalismo, finchè ai nostri giorni ci presenta le più varie tendenze e, di nuovo, accenni religiosi: innanzi ai quali il Dumesnil si arresta perchè « nous touchons — egli dice — au seuil de la conscience » (II, 337).

È giusto riconoscere: 1.º che in fondo al ritmo indicato dal Dumesnil, alla *loi* che egli scopre ed applica, vi ha qualcosa di vero: una verità, che è la costituzione stessa dello spirito umano, con le sue svariate funzioni contemplative e pratiche, onde e negli individui e nelle epoche storiche accade di assistere ad un preponderare ora dell'una ora dell'altra funzione, e a rivoluzioni e reazioni; 2.º che il Dumesnil non è un cervello gretto, di quelli che non vedono niente oltre la formula. La sua evoluzione non ha nulla di meccanico: « Ce serait la comprendre bien mal que la tenir pour une sorte de mécanisme obscur, fatal, inconscient, qui pousse les êtres les uns après les autres au jour, sans qu'ils en aient la gloire, chacun d'eux n'étant qu'un effet de la cause brute, irrationnelle et en soi inexplicable.... Il n'y aurait pas d'évolution d'une littérature grecque avec une loi intelligible qui lui est propre, s'il n'y avait sous cette loi une âme active qui en est la raison et dont l'effet est justement de se dégager de plus en plus des choses et de chercher de plus en plus sa liberté » (I, 33-4). Nè è troppo uniforme. Si notino, nel brano ora citato, le parole *loi qui lui est propre;* e ci si conceda di riferire queste altre della conclusione del secondo volume: « Je ne veux pourtant pas dire que l'histoire des hommes soit celle de trois décadences et de trois renouvellements intégraux. Il serait trop malheureux que ces beaux efforts de l'homme n'eussent mené a rien qu'à la nécessité de recommencer. Il s'en faut de beaucoup que chaque période ne laisse après elle que des décombres à réparer. L'effort de l'antiquité n'a pas été perdu qui est venu au devant de la métaphysique et de la morale apportées par le christianisme. Le beau sentiment de la nature, acquis laborieusement par le moyen âge et pleinement conquis à la Renaissance, n'a plus été oublié et vit à jamais par la vertu d'une multitude d'illustres exemples. L'idée de la science élaborée depuis De-

scartes nous a été transmise comme un instrument dont nous ne concevons même plus la perte. Et le sens de l'histoire, éveillé dans notre âge, est un enrichissement merveilleux qui nous vaut des mondes. D'ailleurs, combien d'âmes vertueuses et saintes, dont on ne répète pas les noms, ont traversé tous ces temps sans en subir les fluctuations, fixées dans les pensées les plus pures et penchées sur les besognes les plus sages! » (II, 340-1).

Ma la riduzione che occorre fare di quel ritmo ad una verità psicologica, e il riconoscimento delle limitazioni e correzioni che il Dumesnil è costretto a portare alla tesi fondamentale del suo libro, ci menano a concludere ancora una volta all'erroneità del trasformare le leggi universali dello spirito in leggi storiche, e a rifermar la condanna di ogni tentativo di schematizzare la storia. Non che la storia sia l'accidentale e l'incomprensibile: ma la sua necessità e comprensibilità non nasce dall'ubbidire ad una legge che possa astrattamente formularsi: nasce dalla contemplazione delle forze che la muovono, che sono forze intelligenti ed intelligibili: sono gli uomini. È vero che dalle astrattezze è assai difficile guarguarsi; e quel medesimo filosofo, che pel primo lucidamente vide che la storia è comprensibile perchè la facciamo noi uomini, non seppe poi guardarsi, in qualche momento del suo pensiero, dall'ipostatare la storia concreta in leggi eterne o dal rendere storiche le leggi eterne dello spirito.

Certamente, senza la sua tesi schematica, il Dumesnil avrebbe evitato parecchi scogli: non sarebbe stato costretto a stillarsi il cervello sulle analogie e le anomalie di svolgimento tra la letteratura greca e quella medievale; non avrebbe congiunto il rinascimento al medioevo, come ultimo periodo di questo, connessione di cui egli stesso avverte lo sforzo tanto che a più riprese sente il bisogno di difenderla e puntellarla; non si sorprenderebbe ed affliggerebbe sulla mancata apparizione in Francia, all'inizio dei tempi moderni, tra il 1570 e il 1630, di un poema cristiano che sarebbe dovuto apparire, nè indagherebbe la possibile soluzione di questa difficoltà immaginaria (I, 211-217); non chiuderebbe il suo libro con una speranza di nuova letteratura cristiana, quando egli medesimo viene poi a riconoscere l'origine di *pure sensibilité* che ha il cristianesimo di Chateaubriand, o di Verlaine e di Coppée; di raffinamento aristocratico sensuale, che ha nell'Huysmans o nell'Hello; di conservatorismo sociale, nel Brunetière (II, 335-7). Nè, per fermarci su di un minuto particolare, avrebbe sentito il bisogno di aggiungere alla sua bella difesa della rima e dell'assonanza (I, 85-6) l'affermazione: « j'estime que si les anciens n'ont pas eu la rime c'est qu'ils n'ont pas pu l'avoir »: che è indimostrabile ed, a pensarci, alquanto vuota. — Tuttavia, comprendiamo bene che, dato il punto di vista cristiano, non si può acconciarsi ad interpretare la storia in modo immanente, ed un'ombra di trascendenza e di piano provvidenziale è inevitabile.

Determinata la situazione del pensiero del Dumesnil coi vantaggi e gli svantaggi ad essa intrinseci, non ci sembra necessario di contradire qualche suo giudizio forse troppo rigido (per es. sul Rousseau); nè pos-

siamo, nei limiti di una recensione, discutere tutte le sue particolari affermazioni, che per altro, ripetiamo, in massima parte sono assai buone (1). Termineremo con alcune osservazioni sulla costruzione del libro. Ciò a cui mirava il Dumesnil era nè più nè meno di una storia universale della letteratura. Ma l'assunto — egli osserva — supera le forze di un singolo uomo; e, d'altra parte, egli non ha voluto sottomettersi al rigore del non divagare, quando gli piacesse, nei campi che l'attraevano, e per la letteratura a noi vicina è stato particolarmente diffuso (pp. L-LII, LVII-VIII). Veramente uno schizzo della storia della letteratura universale si potrebbe fare da un sol uomo, che però concentrasse i proprii sforzi sui punti capitali, e si astenesse dalle divagazioni. Il Dumesnil si lascia un po' andare alle sue predilezioni, il che, pur non nascondendo mai del tutto l'idea generale, dà al libro qualcosa di scucito e di lacunoso, l'aspetto di una serie di saggi o di note. Mentre la parte relativa alla letteratura greca è quasi semplice compilazione condotta sui volumi del Croiset, vi è poi nella seconda parte perfino una dissertazione — del resto, tutt'altro che priva d'interesse — su *Touroude*, cioè su quel Turoldus che « la Geste.... declinet », dell'ultimo verso della *Chanson de Roland*: il Dumesnil sostiene — e le sue conclusioni sono state accettate, nelle loro parti essenziali, dal Clédat e dal Paris — che il poema è d'origine normanna, che l'autore è Turoldus, e che la *Geste*, cui questi si riferisce, è meramente immaginaria. Noi lamentiamo che il Dumesnil abbia voluto abbracciar troppo non solo per le sproporzioni e le lacune del suo libro (si pensi alla scarsissima parte accordata alla Germania!) (2), ma anche perchè egli, che ci si rivela eccellente critico, ci lascia il desiderio di più copiose analisi della forma, dalle quali si è dovuto spesso astenere per determinare sommariamente l'atteggiamento filosofico e morale di tanti svariati scrittori da lui passati in rassegna. E, giacchè abbiamo ricordato i capitoli relativi alla *Chanson de Roland*, vogliamo dire che di rado quella rude poesia è stata così ben lumeggiata nel suo valore estetico: le pagine del Dumesnil potranno servire da efficace antidoto allo scritto di recente pubblicato da un professore italiano, in cui scolasticamente si prosegue il parallelo tra l'*Iliade* e la *Chanson*, dichiarata questa in tutto inferiore alla prima, come se l'inferiore e il superiore avessero applicazione tra due opere poetiche di due diverse civiltà! Ottimo il metodo di traduzione che il Dumesnil propugna (I, 92-98) — e che consiste nel dare una traduzione barbara, ma che faccia intravedere l'originale e ne medii l'intelligenza, — e di molta importanza il richiamo alle idee simili manifestate dallo Chateaubriand su questo proposito (II, 9). B. C.

(1) Non è alquanto sforzato (II, 215-220) il paragone tra le idee estetiche del Boileau e quelle del Flaubert? Le parole *nature, vérité*, etc., erano gravide degli stessi significati nello scrittore del secolo XVII e in quello del XIX?

(2) I pochi accenni alla letteratura italiana (I, 190-1, 201) sono molto esatti. Un capitolo, ricco di simpatia, è consacrato al Leopardi (II, 94-109).

Raffaele Mariano. — *Intorno alla Storia della Chiesa.* Discorsi ed investigazioni. — Firenze, Barbèra, 1904 (pp. 484, in-16).

Con questo volume, settimo degli *Scritti varii* che dal 1900 il Mariano vien ripubblicando a Firenze presso l'editore Barbèra, si compie la serie degli scritti di storia del Cristianesimo e di polemica religiosa dall'A. destinati a riveder la luce in questa raccolta. Seguiranno altri quattro volumi di articoli e saggi critici di letteratura, storia, politica e filosofia; e uno, che sarà, se Dio vuole, l'ultimo, contenente alcuni studi di filosofia della religione. Quando la pubblicazione sarà condotta a termine (non ne saranno rimasti fuori che due libri, *Gli evangeli sinottici* e *S. Francesco d'Assisi* e alcune piccole cose ora parse trascurabili allo stesso A.), il M. potrà guardare con compiacimento alla lunga fila di questi eleganti volumi, e ammirare il bel frutto della sua prodigiosa operosità; e fors'anco meravigliarsi con se stesso d'aver potuto scrivere tanto. Anzi, egli ha cominciato fin da principio a contemplare, in fantasia, l'effetto di questa collezione delle sue opere, e a vagheggiare la gloria che se ne può attendere; e, non contento di farsi lui il raccoglitore di tutte le sparse membra della sua attività letteraria, egli ha voluto preporre al primo volume un proemio, in cui si fa lo storico e il critico — non molto severo, in verità, — di se medesimo, e che ha intitolato modestamente: *L'opera mia nel campo degli studi religiosi.* E ha fatto bene: perchè chi avrebbe altrimenti pensato a leggere tutti questi volumi e a scrivere uno studio sull'opera del M.?

Tutti i volumi, infatti, finora usciti, si sono succeduti senza che la gente che legge e scrive mostrasse di accorgersene. Solo qualche chierico, che il M. ha carezzato e lisciato, è stato naturalmente attirato verso di lui, e a occuparsi de' suoi scritti, tributandogli quelle lodi senza di cui non avrebbe avuto per sè il gusto del *laudari a laudato viro!* Così il p. Semeria, mezza coscienza, a quel che pare, di cattolico e di pensatore, per più d'un rispetto somigliante al M., e da costui lodato in varii punti de' suoi scritti, non ha mancato di recare sopra i libri del M. un giudizio favorevole. E questi si compiace di riferirlo (p. 73) come il giudizio di uno che *per intelletto e dottrina vale, veramente, tutti quanti* i suoi giudici non altrettanto benevoli.

Il M. del resto si conforta da sè pensando, che, se « sull'odierno pubblico italiano colto, nella sua grandissima maggioranza distratto, indifferente per le cose che riguardano la vita interiore, è naturale che i *suoi* scritti facciano poca presa, — non è da escludere, in modo assoluto, che il valore che ora si nega, sarà loro riconosciuto in tempi migliori, da gente dall'animo meno sconvolto e dall'intelletto più diritto e più sano »: non è da escludere, perchè « alla fin fine nei *suoi* volumi un lavoro di spirito ci è; e quel ch'è spirito, non muore mai. Se non ci è metodo storico, ci è la ricerca della verità » (p. 73). Magro conforto; giacchè un la-

voro di spirito non è lo spirito; e se lo spirito non muore mai, tutti gli errori, che pur sono lavori di spirito, devono morire. Nè la ricerca della verità ha un vero valore, se non procede per la via, per cui soltanto è possibile alla verità pervenire. Che se, mettendo da parte le parole, il M. cercasse un compenso all'indifferenza del pubblico nella saldezza della propria coscienza, nè anche questo compenso io credo che possa trovare; perchè, malgrado le sue ripetute assicurazioni, nessuno crederà mai che questo scalmanarsi del M. per persuadere gli altri del grande valore dell'opera sua, dimostri già che ne sia persuaso lui. Se fosse sicuro del fatto suo, egli disprezzerebbe a fatti anzichè a parole il giudizio dei contemporanei, e non ci parlerebbe mai di sè, nè delle cose sue. Vero è che per possedere una tal sicurezza, egli avrebbe dovuto nella sua lunga vita di scrittore vivere veramente e sinceramente nel mondo del suo pensiero, senza guardare nè a sè nè attorno a sè; e allora non avrebbe avuto neppure il tempo di interrogarsi intorno al valore della sua persona. Il più chiaro segno della propria mediocrità è la preoccupazione della stima in cui si vorrebbe esser tenuti. E il M. che da quarant'anni si viene spacciando per un esperto intenditore di Hegel, non è riuscito a capir questo dell'hegelismo: che il vero scrittore non si ricorda nè di sè nè dei lettori, e ha dinanzi a sè solo le cose.

Ora sente tutta la malinconia della solitudine che lo circonda; e rammenta che in questa solitudine egli è stato sempre, da quando, chiamato (com'ei dice) a insegnare storia della Chiesa a Napoli, « si vide infine abbandonato da tutti, anche dai giovani », fino ad oggi « sull'estremo di una vita... spesa tutta in servizio della patria » (p. 71). Pure, in questa solitudine « con la conseguente atmosfera di diffidenza, di avversione, di silenzio e di abbandono », il M. non si scoraggia; almeno, così dice; e ripete l'ammonitrice parola del Goethe: chi vuol fare qualche cosa pel mondo, non gli si leghi: *Wer für die Welt etwas thun will, muss sich mit ihr nicht einlassen!* Il che è verissimo: solamente che il M. sarebbe stato tanto contento di fare tutto il contrario; e intanto ha tutta l'aria di dire: *nondum matura est; nolo acerbam sumere.*

Giustizia vuole per altro che si riconosca la quasi impossibilità in cui il M. era ed è tuttavia, di scoprire la vera cagione della sempre crescente indifferenza con cui sono state accolte le cose sue. Nel proemio a quest'ultimo volume egli, discorrendo di una professione di fede, fatta per invito d'un pastore protestante in una *Rivista cristiana* di Firenze, e del movimento cattolico italiano, cerca solo il perchè della sua solitudine nel rispetto religioso pratico; e naturalmente non lo trova; benchè esso salti subito agli occhi di chi legga cotesta professione, in cui si protesta di abbracciare una fede positiva, e non si sa dire qual sia il contenuto dommatico di questa fede. Una volta i suoi *studi* e *preconcetti* gli avevano fatto parere che *nel protestantismo la verità cristiana si fosse incarnata ed attuata nella sua plenitudine.* Dopo, la riflessione e l'esperienza hanno finito per provargli che *la verità cristiana non era tutta*

intera nel protestantismo, e che una parte, e non indifferente, di essa era pur rimasta nel cattolicismo (p. 16). Dunque, si dirà: mezzo luterano e mezzo cattolico, a cavaliere di due fedi diverse; e quindi nè luterano, nè cattolico. Il M., che non è mai a corto di parole, dopo aver accennato questa duplicità o doppiezza della sua fede religiosa, gira e rigira per altre molte pagine sulla sua dichiarazione, mettendo e togliendo, dicendo e disdicendo, tanto per non giungere alla conchiusione necessaria delle sue premesse: che egli cioè non è luterano nè cattolico. Sicchè l'ultima conchiusione rimane quest'altra, che egli non solo non è nè luterano nè cattolico, ma non ha nè anche il coraggio di dire che non è nè luterano nè cattolico. E quindi è chiarissimo che nessuno può seguire il M., perchè nessuno sa che cosa il M. vuole. — È bensì innegabile ora in lui una certa tendenza preponderante verso il cattolicismo, di cui apprezza altamente la fermezza e la garanzia di tradizione rispetto al contenuto della fede cristiana; ma è una tendenza rattenuta e compressa, perchè in fondo il M. mantiene contro il cattolicismo i vecchi motivi protestanti di ribellione; ed è poi per se stessa la tendenza che può meno procurare sèguito e simpatia oggi che gli stessi cattolici, come il Semeria, il Minocchi, il Murri, e tutti i loro numerosi aderenti, ossia la parte più vivace del cattolicismo, accennano piuttosto ad abbandonare che a raffermare il nativo e schietto spirito d'autorità dommatica, proprio della Chiesa cattolica. Oggi che il cattolico, non so con quanta sincerità, comincia tuttavia a riconoscere i diritti del libero pensiero e della ricerca scientifica, il M., che vorrebbe dirsi cattolico, mette in forse i diritti assoluti della scienza e vien fuori (lui, l'hegeliano!) a sostenere che « il dover la scienza essere scopo a se stessa non importa che codesto scopo vada concepito in guisa che ogni e qualunque bene della esistenza nostra spirituale ed etica debba essergli sacrificato » (p. 372); come se la scienza potesse affermare il falso, o come se i beni della nostra esistenza spirituale ed etica potessero essere tali senza essere i *veri* beni di cotale esistenza. Così, avendo il Semeria distinto un *domma-macigno*, immutabile, da doversi accettare passivamente, e un *domma-germe*, mobile, vivo, appropriabile da ciascuno con un'assimilazione attiva, e avendo anche sostenuto (con poca esattezza, è vero, ma con molta furberia) che questo secondo è il domma della Chiesa cattolica, il M. se ne scandalizza, e rivendica i diritti del domma-macigno, del quale, sentenzia con sussiego, *si ha torto di non parlare con rispetto* (p. 44); si scandalizza egli (l'hegeliano!) che avrebbe dovuto aver meditato come tutto sia sempre *in fieri*, e niente mai fatto. Con questo spirito grossamente retrivo, incerto, irresoluto, contradditorio ci sarebbe da meravigliarsi se il M. fosse riuscito a tirarsi dietro un solo essere ragionevole.

Nè, fuori del campo pratico della religione, ha concluso di più. Nel secondo dei discorsi proemiali, ristampati in questo volume, a quei pochi e disgraziati corsi di storia del cristianesimo da lui tenuti nell'Università di Napoli, trattando del concetto stesso della sua storia, proclamò nel 1887

quella curiosa teoria storica, a cui è legato specialmente il suo nome. Per lui, come pel Vera — di cui il M. raccolse e pubblicò nel 1869 le lezioni d'*Introduzione alla filosofia della storia* — la vera storia è la filosofia della storia: concetto tutt'altro che inesatto se inteso bene; senonchè pel M. la filosofia della storia non è la stessa storia prammatica logicamente ricostruita, o, se si vuole, idealmente rivissuta nel suo reale e logico processo, ma una storia sovrapposta alla prammatica, una storia per la quale « a gran pezza più della indagazione e dell'accertamento critico dei dati empirici e dei loro fonti, importa lo scrutare nei fatti il principio che dentro vi si muove, e il ricondurli a questo, e il mostrare come ne derivino e come vi si riconnettano » (p. 123). È nota la polemica a cui questo strampalato concetto del M. diè luogo l'anno appresso, quando il M., in una sua relazione accademica sul *Campanella* dell'Amabile, si adoperò in tutti i modi a screditare quel metodo storico a cui l'Amabile s'era con grande scrupolo e acuta intelligenza attenuto, e giunse a chiamare *forma di pedanteria e d'ipocrisia* propria del nostro tempo il volere le *storie documentate*, e ad insegnare che « paleografia, cronologia, filologia, erudizione, son tutte cose che servono bene a chiarire e a far intendere, ma non beatificano lo spirito! » — e simili sciocchezze. Allora anche disse che la vera dote dello storico è *saper pensare;* e che in quanto alla materia su cui pensare, il maestro potrà servirsi de' risultati delle ricerche altrui, perchè « la ricerca non è scopo a se stessa. L'opera di quei che cercano sarebbe evidentemente vana, dove non fossero quei che mettono a profitto i prodotti del lor lavoro.... Non tutti sono obbligati a fare lo stesso, non tutti a fare insieme da seminatori e mietitori » (1). Ma lo spirito, il sentimento storico — gli rispose giustamente l'Amabile — « non deve essere *insufflato*, non deve emergere dall'oracolo pomposo del narratore, ma deve emergere dalla ricca esposizione de' fatti sulle cose e sulle persone, attenendosi strettamente a' documenti e servendosi delle parole medesime di essi ». E circa la comoda teoria del tu semini e io mieto, lo stesso Amabile con molto sale ricordò che « i ricercatori profittano essi medesimi delle proprie ricerche, quando vogliono dar fuori un'opera storica; ed è tanto inesatto il dire vigente e dominante nella storia la voluta divisione del lavoro, che gli storici come p. es. il Gregorovius ed il Mommsen, nominati dal M. in primo luogo nella lista degli storici illustri, vengono spesso anche in Italia e vi dimorano a lungo, e sono sempre incontrati tra le carte vecchie e i libri vecchi da quelli che non disdegnano il lavorare, mentre gli ontologi della storia, burbanzosi ed amici del quieto vivere, se ne stanno come Titiro all'ombra del faggio, con la sola differenza, che invece di dar fiato alla cennamella dànno fiato a un trombone, e invece di godersi soltanto l'*otium* si godono l'*otium*

---

(1) Vedi gli *Atti della R. Acc. delle scienze mor. e pol.* di Napoli, XXXIII, 218-220.

cum dignitate et reliquis... Al M. la paleografia, la cronologia, la filologia, l'erudizione, non giungono a beatificare lo spirito; se lo beatifichi quindi a modo suo. Ma non dica di non intendere cosa sia la grande arte, l'arte pura, mentre vanta la capacità sua a « soffiar dentro »; badi che dal soffiare nasce il gonfiare, e appunto dal gonfiare nasce la grande arte » (1). Lezione dura, ma non immeritata da chi si fa innanzi a uno storico che ha sostenuto fatiche e spese straordinarie per far rivivere innanzi a sè un periodo di storia e in esso un eroe del pensiero; e gli dice con vana prosunzione: tutto ciò sta bene; ma c'è qualche cosa di più e di meglio da fare sul vostro stesso soggetto, e per cui senz'altre indagini, senz'altra fatica basta saper pensare. Lasciate fare a me! — Eppure il M. non ne trasse nessun profitto. Convinto che quel che più importa è saper pensare, e che nella casa del Padre Eterno vi sono molte stanze, e che la stanza assegnata a lui è quella del saper pensare, pur dovendo per l'ufficio suo attendere alla storia della Chiesa, non s'è mai curato di studiarsi le fonti, da cui soltanto è possibile attingere la storia, se non si voglia pappagallescamente ripetere un imparaticcio; ma ha badato a pensare, e a disprezzare gli strumenti filologici della storia. Onde ancora nello scritto già ricordato del 1900, *L'opera mia nel campo degli studi religiosi*, torna a parlare del metodo storico, come d'un metodo « quanto d'ordinario tenero di minuzie *morte o vane*, altrettanto ripugnante ad ogni ricerca intima delle verità morali e spirituali che dalla storia e dai suoi fatti (!) si lascian desumere »; scherza sulle « industriose emendazioni erudite (quando non siano semplici collazioni paleografiche di vecchi codici) » (I, 24-6); e ricanta ancora una volta la sua vecchia canzone, che la storia del cristianesimo « dev'essere davvero luce e lume [prima *la storia e i suoi fatti*, ora *la luce e il lume*: tanto per saper pensare!] pel presente, e anche per l'avvenire »; e che « la ricerca storica, limitantesi a ristabilire nei testi l'interpunzione giusta, a restituirli alla miglior lezione, a correggere i fonti, sostituendo, non so, alle congiunzioni le particelle responsive o esplicative, e agl'imperfetti gli aoristi o viceversa, a badaluccare e ad azzuffarsi per colmar lacune, per cui, dopo colmate, i documenti non dicono nè ci fanno apprendere niente più di prima: tutto questo fantasticare ed annaspare ed agitarsi, per aspro e faticoso che possa parere, è, per sè solo, lavoro che d'ordinario non cava un ragno dal buco, e lascia il tempo che trova » (I, 62-3). Dove l'A. crede di far ridere alle spalle dei filologi, e farebbe invece venir la voglia di ridere di lui, se fosse umanamente possibile stare allegri leggendo un periodo come questo e tutti gli altri del M. Al quale non si può non rimproverare anche qui un difetto di sincerità. Egli si ride a suo modo del lavorio filologico onde si correggono i testi; ma perchè non si ride ad-

(1) *La relaz. del prof. Raff. Mariano sul Fra Tom. Campanella di L. Amabile*, Osservazioni di L. A., Napoli, 1888, pp. 40-41, e pp. 57-8.

dirittura degli stessi testi? Chi non si cura se i documenti sieno falsi o autentici, scorretti o genuini, è per l'appunto dei documenti che non si cura. Nè il M. del resto si avrà a male di sentirsi dire che egli non legge le fonti per la sua storia: perchè questo già gli parrebbe, come dice lui stesso (II, 31-2), un ricominciare sempre *ab ovo* e non venir mai a capo di nulla. Egli legge i libri degli storici moderni, anzi contemporanei, persuaso, che, bravo com'è lui solo a pensare, avrà modo di scoprirne sempre il debole e quindi motivo e materia da scriverci lui un saggio critico, per rimetter la verità sui piedi. Si guardi infatti tutta la sua produzione: essa si compone quasi interamente di recensioni gonfiate fino ad assumere l'aspetto esteriore di monografie, dove del M. non c'è se non il *saper pensare*, ossia, il più delle volte, il sofisticare verbosamente sui giudizi altrui. Ma fossero vere recensioni! Il recensire un libro richiede sempre una ricostruzione del libro stesso; una ricostruzione storica con l'esame nuovo e diretto delle fonti, se si tratta d'un libro di storia. Ma, fedele ai suoi principii, il M. non s'è dato mai la pena di rifare un libro, che gli sarebbe parso un considerare *idee e cultura* quasi *un mucchio di rovine sempre rivangato e sempre rovistato daccapo* (II, 32).

Allora, perchè scrivere? e che cosa scrivere? Scrivere si doveva per edificare, mostrando come e che si deve pensare per beatificare lo spirito; e quanto alla materia, non volendo ricopiare i libri altrui, aiutarsi col pensiero: dicendolo in volgare, chiacchierare. Questa appunto è l'impressione affannosa che si riceve dalle lunghe memorie e dissertazioni marianesche: di stare a sentire uno che parli e parli senza aver nulla da dire. Nè solo questo difetto letterario nasce dalla vuotaggine di questi scritti; ma anche un certo vizio che tocca più da vicino l'animo, e oltre il letterato rende poco simpatico l'uomo. Perchè il M., essendosi dovuto accorgere da un pezzo della freddezza, anzi del fastidio con cui gli studiosi accoglievano i suoi scritti, e non essendo stato da tanto da accorgersi di chi era la colpa, ha finito con l'assumere il tuono proprio di quanti amano ciarlare; i quali quando non vedono abbastanza attento chi è condannato a subirli, lo tirano, lo punzecchiano, lo redarguiscono ogni po' come persona scortese che vuol parlare sempre e non star mai a sentire gli altri. Il M., poichè la gente non fa a modo suo e non si ferma al suo passaggio a guardarlo, fa la voce grossa e grida che oggi non ci sono che animi sconvolti e intelletti malsani, e burbanzosamente rampogna e dispregia con parole aspre. E poi cerca perchè il pubblico si alieni sempre più da lui!

Ma insomma, si dirà: il prof. M. non sarà uno storico, ma è bene un filosofo. — Adesso il M. non è più che un predicatore inefficace e noioso, perchè vuoto di pensiero coerente e serrato, privo di vero sentimento spontaneo. Una volta voleva passare per un seguace di Hegel. E in verità qualche proposizione forte, tolta dai libri di Hegel e sparsa qua e là tra il floscio tessuto delle sue loquaci elucubrazioni, pareva tener su il discorso e infondergli una certa vigoria di pensiero speculativo. Ma erano

frasi staccate e ripetute meccanicamente senza vera riflessione; perchè il M. effettivamente non ha capito mai nulla di ciò che vi è di più sostanziale in Hegel, nè ha meditata seriamente nessuna grande filosofia. Filosofo della religione, ei non potè mai capacitarsi di uno dei punti meno discutibili dell'hegelismo, della risoluzione necessaria della religione nella filosofia. E vana gli riuscì la critica mossagli in proposito da uno dei più acuti interpetri di Hegel, il prof. Maturi (1). Ma non intender questo significa non intendere il concetto dello spirito assoluto, che è il punto di partenza della filosofia hegeliana. Filosofo della storia, egli non ha neppur sospettato che la logicità del reale, che è il presupposto della filosofia della storia hegeliana, importa necessariamente l'identificazione di questa filosofia con la coscienza filosofica della storia concreta in tutta la ricchezza delle sue determinazioni; onde s'è affaticato tanti anni a costruire una storia di idee, quando avrebbe dovuto costruire un'idea della storia.

Ma oramai egli ha voltato le spalle a ogni filosofia, e lima i suoi vecchi scritti, ornandoli dei più preziosi riboboli del parlar fiorentino. Fine degna di chi non è riuscito in tutta la sua vita a pigliare sul serio nè la vita nè la scienza.

GIO. GENTILE.

G. MICHAUT. — *Sainte-Beuve avant les « Lundis »*. Essai sur la formation de son esprit et de sa méthode critique. — Fribourg-Paris, 1903 (4.°, pp. VII-735: fa parte dei *Collectanea Friburgensia*, fasc. V, nuova serie).

Delle due ricerche annunciate nel sottotitolo, — formazione dello spirito del Sainte-Beuve, formazione del suo metodo critico, — la prima è espressamente subordinata alla seconda. Il Michaut, fatto un confronto coi critici anteriori e contemporanei o immediatamente seguenti al Sainte-Beuve (dal Du Bellay al Taine), e stabilita la superiorità del suo autore, si propone d'investigare come si andò formando l'istrumento « délicat et solide », che quegli applicò per venti o trent'anni nei *Lundis* e nei *Nouveaux Lundis*, che sono la vera opera della maturità. E nessuno che conosca il Sainte-Beuve, moverà al suo nuovo storico l'obiezione che egli troppo scrupolosamente rivolge a sè stesso: che cioè se si comprende lo studio psicologico di anime di poeti, dell'Hugo, del Lamartine o dello Chateaubriand, non si comprende a che cosa esso giovi quando si ha innanzi un critico. Il Sainte-Beuve non fu un semplice critico; la sua personalità è sempre presente anche nella sua critica, ed importa perciò co-

(1) Nel libro: *Uno sguardo generale alle forme fondamentali della vita*, Napoli, 1888, p. 92. Cfr. anche *La filosofia e la metafisica*, Napoli, 1894, pp. 9-10.

noscerla; salvo sempre, s'intende, il diritto di studiare poi il metodo critico per sè stesso, il che del resto il Michaut ammette, egli che, in linea molto secondaria e dal suo particolare punto di vista, esercita tale diritto nel suo lavoro.

Ciò che ferma subito l'attenzione in quella personalità, e che il Michaut mette in bella evidenza, è la grande *curiosità psicologica e storica* del Sainte-Beuve: « Il a passé sa vie à collectionner, à piquer, pour ainsi dire, sous sa vitrine de naturaliste, les exemplaires les plus différents de l'humanité, à *décrire autour de soi, en serviteur de la science, les variétés de l'espèce, les différentes formes de l'organisation humaine, étrangement modifiées au moral dans la société et dans le dédale artificiel des doctrines.* Son oeuvre est comme le museum de *l'histoire naturelle littéraire:* la collection est là aussi complète que possible: elle n'attend qu'une classification: il l'ébauche en cherchant à deviner les *familles d'esprits;* mais il laisse à l'avenir le soin de la poursuivre et de la parfaire ». Ora questa curiosità psicologica può ben accoppiarsi con la facoltà del critico, ed anzi vi si deve necessariamente accoppiare. Se nel Sainte-Beuve essa opera assai spesso come elemento turbativo, ciò dipende dall'esagerazione, dal grado acuto in cui egli possedeva siffatta curiosità; e il Michaut avrebbe dovuto studiare questo punto, ch'egli ha il torto di troppo trascurare. Concentrando tutto l'interesse sulla materia, sul sentimento, ovvero sull'uomo storico che è sotto l'artista, la curiosità psicologica finisce col distrarre dalla formazione estetica, oggetto proprio della critica. Così un critico del tipo del Sainte-Beuve, studiando un libro di liriche, riferirà tutti i sentimenti che vi sono espressi alla personalità dell'autore, ovvero perderà di vista le singole poesie, guardando in ciascuna il contenuto più o meno astratto, questo o quel sentimento; in un dramma o in un romanzo si appagherà della conoscenza dei personaggi isolati, e via discorrendo. Come mezzo, l'indagine psicologica è eccellente: ma essa deve essere inquadrata in una compiuta educazione estetica. Al Sainte-Beuve mancò l'educazione compensatrice, ed in Francia al tempo suo doveva necessariamente mancargli. E per conseguenza il Michaut avrebbe dovuto prima farci vedere, nell'esame delle opere, quel continuo sfuggire del Sainte-Beuve alla critica pura e quel rifugiarsi nei fatti psicologici; e poi — dato il suo metodo storico — avrebbe dovuto rendere evidente l'influenza degli ambienti attraversati dal suo autore, i quali non erano i più adatti ad educarlo esteticamente, ed anzi uno, l'ambiente romantico del *Cénacle*, era fatto apposta per sfrenare la sua *faculté maîtresse* e sospingerla in tutte le direzioni della storia. Ma riconosciamo che dal Michaut, fedele alle tradizioni del suo paese, ligio alla critica storica e psicologica, diffidente per tutto ciò che si allontani dal semplice *goût*, cioè dal gusto comune, e che egli teme che possa essere una *teoria*, non potevamo aspettarci le ragioni che non fecero del Sainte-Beuve un critico perfetto, come noi l'intendiamo quaggiù, nella patria di Francesco de Sanctis.

Un altro appunto però può esser fatto all'autore del libro: e più grave, perchè risponde ad una mancanza che egli avrebbe potuto evitare, pur restando nell'ordine delle sue idee. Il Sainte-Beuve, com'è noto, non fu, per molto tempo, un critico di *buona volontà*, di proposito e di professione; perchè aspirava alla lirica e al romanzo, volendo prendere il suo posto nella *littérature créatrice*. Cominciò ad esercitare la critica per forza di circostanze esterne e conservò poi sempre l'illusione di esercitarla per forza di quelle circostanze. « *Tu m'avais animé pour chanter tes merveilles* — dice rivolto al Signore. — *Qu'ai-je fait de tes dons?* ». Voltaire avrebbe forse detto: « *Sainte-Beuve se trompe; il n'est pas si coupable* »; ma, ad ogni modo, *Joseph Delorme*, *Consolations*, *Volupté*, *Pensées d'août* stanno a testimoniare che almeno nel Sainte-Beuve l'artista e il critico si combattevano, e la vocazione non era addirittura una chimera dell'ambizione. Come poeta e romanziere mancato il Sainte-Beuve, secondo noi, merita di esser discusso; perchè, ammessa anche l'*assoluta chimera*, nelle poesie e nel romanzo egli ci si rivela molto profondamente.

Il Michaut che ha scritto alcune pagine belle e penetranti su *Volupté*, e che ha pure ben caratterizzato il *Joseph Delorme*, si trovava sulla buona via per fare qualche deduzione sulle cause della varia, cioè della più o meno pronta ed efficace attitudine del Sainte-Beuve alla penetrazione storica e psicologica. Nell'esame delle opere originali, trovandosi tanto vicino alla personalità del suo autore, avrebbe potuto rispondere a questa domanda: « Nella critica psicologica fu il Sainte-Beuve sempre egualmente efficace? ». E poi: « Per quali ragioni personali riuscì meglio in certi temi psicologici che in certi altri? ». Genericamente si potrebbe sottoscrivere a questi giudizi del Michaut: « Il avait l'intelligence prompte et déliée, qui permet de comprendre jusqu'en leurs replis les idées et les sentiments de l'auteur, d'y entrer, pour ainsi dire, presque au même degré que lui même.... la finesse psychologique, qui sait pénétrer jusqu'en ses détours l'âme que les mots expriment ou parfois dissimulent ». Ma c'è da distinguere; perchè il Sainte-Beuve aveva davvero in grado eminente questa facoltà in quei fatti psicologici, che più o meno si avvicinavano ai *fatti suoi*. Egli, oltre ad essere, come si è detto, una personalità molto complicata e riflessiva, era anche di quelli che si aggirano troppo intorno alle proprie complicazioni — basta guardare *Volupté*, — e troppo vi sono impigliati; sicchè queste complicazioni permettono loro un'invasione fino ad un certo punto nei fatti psicologici più semplici, o meglio più unilaterali. « Je suis l'esprit le plus brisé et le plus rompu aux métamorphoses » — diceva di sè stesso, e « je défie personne, excepté moi, de s'en tirer et d'en avoir la clef ». Di Benjamin Constant diceva queste parole, che si potrebbero applicare a lui stesso e un poco a tutti gli uomini, e le donne, da lui maggiormente penetrati: « Il a le triste honneur d'offrir le type le plus accompli de ce genre de nature contradictoire, à la fois sincère et mensongère, éloquente et aride, chaleureuse et terne, romanesque et antipoétique, insaissisable vraiment ».

Il gusto per l'*intimità*, che traspare dal *Joseph Delorme*, notato dal Michaut, ha origine in questo tenace ripiegarsi su sè stesso: il Sainte-Beuve confessava di amare « la poésie de la nature, du foyer, de la famille; .... les détails domestiques; .... la verité un peu crue; .... les horizons un peu bornés ». Ed era sincerissimo in queste sue confessioni: poichè egli ha compreso specialmente gli uomini molto *intimi*, vogliamo dire i suoi affini, e degli altri ha compreso specialmente ciò che avevano d'intimo, anzichè le loro determinazioni particolari, spontanee o derivanti dalle circostanze esterne e dalla pratica della vita. Si comprende benissimo perchè egli abbia inteso meglio il Romanticismo che il gran secolo della letteratura francese; si comprende la sua profonda penetrazione dello Chateaubriand, rispetto al quale egli era una vera *âme seconde;* si comprende perchè l'*épicurien d'émotions mystiques*, come lo chiama il Bourget, e mistico un poco egli stesso, dovesse riuscire nello studio di *Port-Royal.* Ma tutto questo che noi accenniamo e che il Michaut, con le opere alla mano, avrebbe potuto svolgere, non lo troviamo nel libro che abbiamo davanti; e — vorremmo ingannarci — ci pare che il Michaut non abbia approfondito ulteriormente il Sainte-Beuve nelle opere di *creazione* per.... non allontanarsi troppo dal suo scopo principale, che era il metodo del critico.

E nelle opere di *creazione* anche un altro fattore, importantissimo, della critica del Sainte-Beuve avrebbe potuto trovare: cioè un fattore della costruzione del *portrait* e del *lundi.* « Il aime — ha notato il Michaut — à placer en tête de ses articles un beau portique, une belle avenue à la française, qui introduise les visiteurs, les satisfasse à premiére vue et leur laisse découvrir dans une prochaine perspective le but dernier où il doivent arriver »; e questo *beau portique* è un'idea generale in cui entrerà l'idea particolare del libro preso in esame. Ed è verissimo che: « il avait été un bon éléve de rethorique; l'enseignement qu'il avait reçu, les modèles qu'on lui avait proposés, l'avaient plié aux habitudes classiques, et il en avait gardé le goût des développements logiquement déduits, habilement preséntés ». Il Michaut nota ancora che spesso il Sainte-Beuve termina il suo saggio con la morte dell'autore. Ma queste osservazioni staccate non bastano, perchè il Sainte-Beuve medesimo considerava le sue critiche « comme une dépendance de la partie élégiaque et romanesque bien plutôt que comme des critiques expresses »; e voleva che la critica, anche nel suo rispetto pel vero, avesse il suo *charme....* Onde, nei suoi atteggiamenti lirici, quali si trovano nelle poesie, sarebbe da ricercare il perchè di un certo modo *impressionante* di costruire che è in tutte le sue critiche, più o meno. Il saggio sul Töpffer ci pare che sia uno di quelli tipici sotto questo aspetto.

Il valore del *goût* del Sainte-Beuve si potrebbe desumere, secondo noi, assai facilmente facendo una *media* delle varie modificazioni del gusto francese dei suoi tempi. Egli che non ebbe la facoltà ricreatrice del critico vero, e che solo per approssimazione, quando il tema gli era favore-

vole, giudicò l'opera d'arte dal di dentro, vedendo quello che essa *doveva* essere; egli che era sospinto altrove dalla sua *faculté maîtresse*, soggiacque all'influenza dei gusti che lo circondavano e, assimilatore per eccellenza com'era, li fuse dentro di sè, temperando l'asprezza di ciascuno. Fu per il gusto un uomo equilibrato del tempo suo; con le sue simpatie particolari, s'intende, cioè con le sue predilezioni psicologiche, ma un uomo equilibrato; e non senza ragione egli voleva istituire « une ligue de bon vouloir et de bon sens ». Fu uno dei tanti *rappresentanti* del *goût*, il quale non era allora, nè è ora, quello che noi intendiamo, ma un miscuglio di considerazioni di *simpatia*, di *convenienza*, di *moralità*, connaturato al genio nazionale francese. E, per questa ragione, al Michaut anche di quest'altro lato del Sainte-Beuve noi non potremmo chiedere un'analisi storico-psicologica. Ma, ancora una volta, gli potremmo chiedere un'esplicazione dell'attaccamento esagerato del Sainte-Beuve per la forma linguistica. L'autore del *Joseph Delorme* non vedeva la *forme* che dal lato esterno della lingua: « le soin religieux de la facture » lo vedeva consistere nella *rime riche*, nella *césure mobile*, nel *libre enjambement*, e via di séguito. Raccomandava, o supplicava addirittura, come dice il Michaut, le persone, « qui s'occupent encore de la forme », di « savourer ses effets d'harmonie »; di domandarsi se « dans quelque vers qui, au premier abord, leur semblerait un peu dur ou négligé, il n'y aurait pas précisément une tentative, une intention d'harmonie particulière par allittération, assonnance, etc., ressources que notre poésie classique a trop ignoré, dont la poésie classique des anciens abonde, et qui peuvent, dans certains cas, rendre à notre prosodie une sorte d'accent ». Il *Tableau du XVIme siècle* è storia esclusiva della forma letteraria, in quanto lingua, vocabolario, versificazione, ritmo. Ma come s'innestavano queste preoccupazioni formalistiche sulla personalità del Sainte-Beuve? Noi non siamo lontani dal credere che il Sainte-Beuve vi trovasse in primo luogo una soddisfazione del suo bisogno di analisi; e crediamo che il suo rasentare continuamente la prosa nelle opere di creazione gli facesse cercare avidamente la *forme*, dove poteva trovarla con un procedimento analitico. Nè bisogna dimenticare che il Romanticismo rimise alla moda tutte le quistioni attinenti al lato esterno della lingua; e trovò così una via facile per influire sul Sainte-Beuve.

Sicchè siamo ora in grado di domandarci che cosa abbia fatto il Michaut in tutto il suo libro, quando non ha caratterizzata la critica del suo autore per mezzo della sua personalità, o l'ha molto poco caratterizzata. Sotto il titolo *« la formation de son esprit »*, che cosa vi ha messo? Poichè il Sainte-Beuve fu uno spirito eminentemente *« réceptif »*, vi ha messo gli *ambienti* che influirono su di lui, e li ha largamente svolti; gli ambienti e gli uomini, ampiamente spiegati. E così facendo gli è piaciuto di pensare che avrebbe data una *soddisfazione personale* al suo autore: « On sait quelle importance il attachait aux débuts, à la formation des esprits et des talents; avec quelle perspicacité il parvenait à démêler les

origines, les influence héréditaires, l'action des premières lectures, les traces des premières rencontres, les germes des qualités ou des défauts qui s'épanouiront à l'apogée ou à la décadence. Même si j'exagère un peu cette méthode, elle présente donc une appropriation toute particulière à mon sujet ». L'esagerazione del metodo dunque c'è, e non è poca. C'è esagerazione, perchè, anche ammessa un grande influsso degli ambienti sul Sainte-Beuve, questi sono troppo ampiamente rappresentati e svolti: il quadro del *Globe*, per esempio, per sè stesso pregevole, formerebbe benissimo uno studio indipendente. C'è esagerazione, perchè gli ambienti ebbero un influsso limitato sul Sainte-Beuve; il quale, per quanto *réceptif*, *âme tendre*, *rompu aux métamorphoses*, ecc., fu uno spirito naturalmente ricco, equilibrato, pieno di riserve, scettico e *conservatore*. « Dans toutes ces traversées — egli poteva dir con ragione — je n'ai jamais aliéné ma volonté et mon jugement (hormis un moment dans le monde de Hugo et par l'effet d'un charme) ». Il fondo del Sainte-Beuve ebbe poche modificazioni, e tutto il processo della sua personalità si può ridurre ad un tenue svolgimento di quel fondo stesso; per cui, ripetiamo, è il fondo della sua personalità che vuol essere studiato. E c'è, in fine, esagerazione quando si guardi allo scopo principale del libro, la *formazione del metodo*. La formazione del metodo? Ma se il Michaut stesso dichiara che lo studio sull'Hugo, scritto nel periodo del *Globe*, cioè proprio all'inizio della carriera del critico, è già un *Lundi*. Ed è un *Lundi*, difatti; e nessuno saprebbe trovare differenze di metodo, a cominciare da quello studio fino ai *Nouveaux Lundis*, in tutta l'opera del Sainte-Beuve. Le differenze sono sfumature di un metodo solo, e nemmeno sfumature vorremmo chiamarle. Sono leggerissime e quasi inafferrabili differenze nelle *opinioni* sulla letteratura; come quando, sotto l'influsso dell'Hugo, il Sainte-Beuve accetta, con molte riserve, le idee romantiche sul dramma, sulla lirica, sul *brutto*, o quando, sotto l'influsso del Saint-Simon, appena appena simpatizza con l'« *arte educatrice* ». Che se poi per formazione del metodo il Michaut vuole intendere non già metodi diversi e successivi, come lascia credere nella prefazione, ma il processo di perfezionamento dell'unico metodo, anche per questo rispetto i suoi prolissi svolgimenti ci sembrano fuori di luogo.

Cosicchè, riassumendo, il libro del Michaut, scritto con vera simpatia per l'argomento, con grande amore nella ricerca dei fatti, lucidamente ed ordinatamente esposto, ricco qua e là di pagine penetranti, ma che accusano il loro isolamento, è bensì un pregevole contributo ad uno studio definitivo sull'autore dei *Lundis*, ma non ci dà questo studio. È una vasta opera, ma, per quel che ci sembra, sostanzialmente inadeguata al proprio scopo e disarmonica.

ALFREDO GARGIULO.

ADOLFO RAVÀ. — *La classificazione delle scienze e le discipline sociali.* — Roma, Loescher, 1904 (16.°, pp. IX-172).

Ho preso in aborrimento, da qualche tempo in qua, tutti gli articoli, le dissertazioni, i libri (e ne compaiono ogni giorno!) di *classificazione delle scienze*. Una decina d'anni sono, studiai molto il problema, e molto lessi di ciò che si era scritto e si andava scrivendo intorno ad esso. Ma via via mi si formò nella mente la persuasione che quel problema fosse *ibrido*, o malamente posto; e che l'affannarvisi intorno — salvo sempre il risultato, che in ogni travaglio di pensiero si produce, di mettere in mostra, almeno per incidente, qualche lato della verità — non poteva condurre ad alcuna conclusione razionale. Questa mia persuasione non viene scossa, anzi è confermata dal libro del Ravà, nel quale assai avrei da lodare se dovessi limitarmi a considerare la coltura e l'acume dell'autore, la sua bella diligenza e serietà che lo ha indotto ad una larga preparazione storica e alla investigazione e discussione de' tentativi dei suoi predecessori prima di accingersi al suo.

Ma nel libro del Ravà (che tra gli altri meriti ha quello di essere scritto con molta chiarezza) io trovo la prova lampante dell'assurdità del problema, così come si suole porlo. Il Ravà dichiara (pp. 69-78) che una classificazione delle scienze deve seguire, anzitutto, due canoni: 1.°) « abbracciare tutte le scienze realmente esistenti e solo quelle, senza, come non pochi hanno fatto, tralasciarne alcune solo perchè non rientrano in uno schema astrattamente prefisso, o coniarne delle nuove, per soddisfare ad esigenze di simmetria »; 2.°) « rispecchiare gli aggruppamenti delle scienze quali spontaneamente si sono venuti facendo, e non formare dei gruppi arbitrarii, separando rami scientifici che si trovano generalmente coltivati insieme, o viceversa ». In altri termini, la classificazione deve essere *a posteriori* (p. 73).

Senonchè, oltre a soddisfare questa esigenza *positiva*, la classificazione deve soddisfarne anche una *razionale*, ponendo un principio nel quale si trovi « la conferma e il fondamento » dell'altra. Usando un criterio razionale, è uopo per altro ubbidire a due condizioni: 1.°) « astenersi dall'entrare nelle questioni che dividono i cultori di ciascuna scienza. Quindi la posizione assegnata a ogni scienza nel sistema deve essere compatibile colle varie tendenze con cui essa viene trattata dai diversi scienziati, e indipendente da ogni veduta particolare di scuola. Bisogna farla finita colle classificazioni che collocano delle scienze in posizioni che solo alcuni dei loro cultori possono accettare, o che, peggio ancora, assegnano ad esse dei cómpiti che non hanno mai avuto, o pretendono mutarne i metodi e l'indirizzo. Non tocca a chi classifica le scienze il decidere come esse vadano trattate: per lui le scienze debbono essere un dato e non un problema »; 2.°) « limitarsi alle grandi, fondamentali divisioni del sapere »,

per fare una classificazione « che aspiri ad un valore meno relativo possibile » (pp. 74-5).

Un criterio razionale è un criterio filosofico. La classificazione delle scienze sarà dunque dipendente da una veduta filosofica? No — dice il Ravà: « la classificazione delle scienze appartiene a quel limitato gruppo di ricerche, che stanno di mezzo tra le singole scienze positive e la filosofia nel senso più alto della parola » (p. 76). Essa « deve svolgersi in quella specie di zona inferiore della filosofia, più vicina alle scienze positive, che abbraccia conoscenze relativamente sicure, e in cui possono incontrarsi anche filosofi di opposto partito » (p. 77). Deve « essere indipendente da qualsiasi sistema filosofico particolare ». — « Una buona classificazione delle scienze, quale noi l'intendiamo, deve poter essere accettata dal materialista come dallo spiritualista, dal monista come dal dualista, dall'idealista come dal positivista. Per classificare le scienze non deve esser necessario prender partito nelle questioni di concezione generale del mondo » (p. 78).

Io credo che basti l'enunciare queste tesi per vederne subito le gravissime contradizioni logiche. Se si vuol fare una classificazione *empirica* (*a posteriori*, come dice il Ravà), rispettando gli aggruppamenti del senso comune, non si può poi pretendere che essa debba soddisfare anche a un criterio *razionale*. Se si accetta il criterio razionale, non si può fermarsi a mezza strada, nella *zona intermedia* come dice il Ravà, in quella zona che non è già neutrale rispetto alla filosofia, ma è la zona... della cattiva filosofia! Se si accetta esclusivamente il criterio empirico, è facile vedere che esso non è un criterio, e il lavoro dell'indagatore scientifico è finito prima che cominciato: come correggere l'empirico con l'empirico? Se si vuol classificare, non si può non conoscere la natura di una scienza, e se intorno ad essa natura vi sono dissensi, non si può prescindere da questi ed astenersi dal prender partito per l'una o per l'altra soluzione. O si classificheranno dei *nomi*, anzi delle *voci*, vuote di significato? — Pure in mezzo a queste contradizioni logiche si cacciano, e tra esse sguazzano lietamente, i *classificatori* delle scienze!

La classificazione del Ravà mostra ad ogni passo i vizii del programma. Basta seguirne le prime linee. Messe da banda le matematiche, il Ravà si fa a considerare i due gruppi delle scienze *della natura* e delle scienze *dello spirito*. Il primo gruppo — egli dice — va rispettato. È vero che negli ultimi tempi è stata di frequente richiamata l'attenzione sull'indole assai diversa delle varie scienze che si dicono della natura; e sul carattere esclusivamente storico di alcune di esse, come la geologia o l'astronomia, e sul carattere nomotetico di altre, come la fisica o la chimica. Ma che per ciò? Sarebbe grave errore « spezzare l'unità del gruppo delle scienze della natura, per scacciarne una quantità di discipline, *che vi hanno un antico diritto di cittadinanza* »: bisogna rispettare « il gruppo *storicamente costituito* », se non si vuol cadere nell'*arbitrario* (p. 81). Tradotto in altro linguaggio, ciò significa che bisogna rispettare la tradizione anche irra-

gionevole; e — questa è bella — chi combatte l'*arbitrio* della tradizione, si ode chiamato invece, lui, l'*arbitrario!*

Passando alle scienze *dello spirito*, il Ravà si trova innanzi la questione ora ardente se la psicologia appartenga alle scienze naturali o a quelle dello spirito: ascolta le istanze contrarie, non vuol decidersi, e, sempre in ossequio al senso comune, trasforma l'indecisione in un risultato: la Psicologia costituirà un terzo gruppo (pp. 87-8). Anche per le altre scienze dello spirito è stato osservato che esse contengono alla rinfusa discipline storiche e scienze rigorose. Ma il Ravà, osservando che quelle discipline storiche e non storiche hanno molti *punti di contatto* tra loro, sentenzia: « *Non val certo la pena* di scindere quei legami, per allacciarne di *molto sottili*, che hanno anche la conseguenza di rompere quell'unità delle scienze naturali, che abbiam visto quanto abbia valore » (p. 91).

Se non che, il Ravà dirà che egli ha giustificato la sua tripartizione di scienze della natura, psicologia e scienze dello spirito, con un criterio razionale. Vediamo: ma ribadiamo anzitutto questo chiodo: che la qualsiasi giustificazione razionale rende non solo inutile ma falso tutto il precedente ragionamento. Inoltre, il Ravà non ha potuto ricorrere al criterio razionale se non violando il suo proposito di neutralità filosofica.

Infatti, per indagare filosoficamente, egli deve proporsi in primo luogo la domanda: che cosa sia la *conoscenza*, e che cosa sia la *scienza*. Questa è filosofia: e il Ravà crede di poterne prescindere. Ma, viceversa, *si limita* ad accennare il suo parere « secondo il quale la scienza si distingue dalle altre forme di conoscenza (la conoscenza volgare, la conoscenza rivelata, divinata, ecc.) per essere *rigorosa*, cioè ottenuta per una via precisa e determinata, sottoposta a norme logiche, la quale si chiama *metodo*, e dà luogo agli altri due caratteri, che distinguono la scienza dalle altre forme di conoscenza, cioè la *dimostrabilità* e la *insegnabilità* » (p. 113): ed in nota (pp. 113-114) rifiuta la mia tesi che anche la sintesi artistica sia una forma di conoscenza. Il *prescindere* significherà dunque, tutto al più, per lui, *affermare in riassunto*, o *affermare senza provare!* Prescindiamo — e dommatizziamo.

Ed ecco il suo criterio razionale, che *prescinde* da ogni sistema filosofico. Tre sono le categorie delle scienze, perchè « tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza possono correre, come è evidente, tre specie di relazioni: o l'oggetto è del tutto diverso dal soggetto, o è identico al soggetto, o non è nè assolutamente identico nè assolutamente diverso ». Nel primo caso si hanno le scienze naturali; nel secondo, la psicologia; nel terzo, le scienze dello spirito, o storiche o morali che si voglia dirle (pp. 120-1).

Quantunque il Ravà s'immagini che questa teoria sia evidente, indipendente da ogni sistema filosofico, accettabile da tutti, la teoria è contestabilissima e richiama non uno ma più sistemi filosofici, combinandoli tra loro: dualismo, monismo, filosofia dell'identità, etc. Per mio conto, la credo falsa: non riuscendomi possibile di concepire un qualsiasi atto co-

noscitivo senza identità e diversità insieme, ossia se il soggetto non è, per un rispetto, identico, e per l'altro, diverso dall'oggetto.

Le contradizioni del programma e dell'esecuzione del programma del Ravà confermano dunque l'impossibilità di *classificare le scienze* fuori di un determinato sistema filosofico.

Ma io vado più oltre, e dico che LA CLASSIFICAZIONE DELLE SCIENZE NON SOLO È DIPENDENTE DA UN SISTEMA FILOSOFICO, MA È QUESTO SISTEMA STESSO. La filosofia classifica se stessa e tutto il sapere. Altrimenti, non sarebbe filosofia.

Filosofia è indagine della realtà ultima, e cioè dell'attività spirituale; e giacchè lo spirito fa l'arte, la storia, la psicologia, la fisica, la zoologia, l'economia, la logica, e tutte le scienze e discipline, la filosofia intende, e colloca quindi al loro posto, ciascuna di queste scienze e discipline. Che cosa altro è classificare in senso filosofico? Che cosa è collocare al posto dovuto se non intendere i nessi e la genesi?

Ho anche io, modestamente, la mia classificazione dello scibile, non ignota forse ai lettori di questa rivista; ma mi accorgo che essa coincide con la mia filosofia, e che non saprei darne conto senza dar conto di questa. *C'est à prendre ou à laisser*, l'una con l'altra! I gruppi delle scienze della natura e delle scienze dello spirito sono, a mio parere, confusionarii; le matematiche, messe innanzi ad entrambi come un prologo, stanno campate in aria e non s'intendono, salvo che non si voglia trasformar Dio in un professore di matematica, e sia pure di ipergeometria! L'organismo del sapere è tutt'altro: esso corre fra i due poli della intuizione pura, che è poesia od arte, e del puro concetto, che è filosofia (poesia concettuale!). Dal teoretico puro si passa al teoretico misto per l'introduzione di esigenze pratiche: onde si ottiene l'intuizione storica, che è a capo di tutte le discipline storiche; il concetto empirico o misto d'intuizioni, che è a capo di tutte le scienze empiriche o naturali; e lo schematismo della pura quantità, che dà luogo alle discipline matematiche. Quanto alle scienze empiriche, sottoclassificatele poi come volete, perchè, se quelle sono empiriche, anche le loro sottoclassificazioni saranno empiriche; e il filosofo non può mettervi bocca, allo stesso modo che non può dare il piano per organizzare una conservatoria del registro e delle ipoteche. Ma non userò dell'ingenuo espediente di raccomandare il mio *specifico* come innocuo, da potersi ingollare da tutti con vantaggio, serbando insieme tutte le altre care credenze personali del cuore, dell'abitudine e della scuola.

Ciò che io affermo della identità tra il problema della classificazione delle scienze e il problema della filosofia come sistema, è confermato anche da un'altra considerazione. Io vedo che la classificazione delle scienze è la forma dissimulatrice del bisogno filosofico che si fa vivo nell'animo degli specialisti, troppo scarsi di fiducia nelle proprie forze e troppo timidi della opinione prevalente da affrontare francamente la filosofia e soddisfare in modo legittimo e pieno il loro bisogno. Perciò anche i libri di siffatte classificazioni si sono moltiplicati nell'ultimo mezzo secolo, che è

stato di specialismo e di timidezza filosofica, senza che si giungesse ad una conclusione apprezzabile. O frodatori delle esigenze irrefrenabili dello spirito, la sterilità e l'impotenza vi aspettano! Quando, quando si leverà dinanzi a voi, solenne e minacciosa, la figura ammonitrice di un dottor Tissot filosofico?

Ma io mi accorgo di venirmi troppo allontanando dal Ravà, il quale non ha bisogno di questi ammonimenti e intimidazioni; e saprà da sè liberarsi dal vizio di voler fare la filosofia di sotterfugio e a metà.

B. C.

EDMONDO SOLMI. - *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo.* Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo. — Modena, Vincenzi, 1903 (pp. VIII-96, in-8.°).

Che tra le fonti dello spinozismo fossero proprio dimenticati i *Dialoghi d'amore* scritti da Leone (Giuda) Abarbanel, chiamato comunemente Leone Ebreo, tra il 1502 e il 1505 e pubblicati postumi nel 1535, non si può veramente affermare; perchè, a tralasciare parecchi storici meno recenti, che già asserirono chi più chi meno esplicitamente l'influsso esercitato da cotesta opera sullo Spinoza, l'autore dell'ultima monografia che si è scritta sul grande pensatore olandese, il Couchoud, non solo aveva a più riprese insistito sull'importanza della lettura dei *Dialoghi* nella formazione della mente dello Spinoza, cominciando ad accennarvi nella stessa prefazione della sua opera (*B. Spinoza*, Paris, Alcan, 1902, p. IX), e rilevando volta a volta gli elementi probabili derivati da Leone nello spinozismo (p. 7, 10, 51, 268, 301), ma aveva anche additato quello che al Solmi pare « un fondamento di fatto » sul quale ora può essere risoluto il problema delle relazioni tra i due filosofi (p. 6): che cioè lo Spinoza possedeva dei *Dialoghi* una traduzione spagnuola (Couchoud, p. 7), secondo apparisce dall'inventario della libreria di Spinoza pubblicato nel 1889 all'Haja dal van Roojen, e ristampato dal Freudenthal tra le fonti e i documenti per la biografia di Spinoza nel 1899. Il Solmi accenna in nota che il Couchoud « ha fatto parola di Leone Ebreo.... » *ma*, aggiunge, *superficialmente*. Il che non è esatto nè equo. Verissimo è che nessuno mai aveva fatto uno studio così minuto, così accurato, come questo dell'amico Solmi; il quale ha frugato i dialoghi di Leone e tutti gli scritti di Spinoza periodo per periodo, frase per frase per scovarne tutte le più fuggevoli somiglianze, tutte le più riposte analogie, e documentare quindi nel modo più scrupoloso la determinazione degli elementi passati in Spinoza dal libro di Leone. Per questo verso egli ci ha dato un'eccellente monografia, un'indagine di cui non si potrebbe immaginare la più compiuta, per pienezza d'informazioni bibliografiche, per accertamento sicuro dei particolari, per lo studio amorevole e insistente posto nell'esame, nel-

l'intendimento, nei rapporti, e in tutto che potesse conferire a illuminare il soggetto della ricerca. Nè l'A. si è limitato a guardare Leone e Spinoza: ma si è richiamato spesso a Bruno per quei punti in cui è parso che il nolano avesse influito sul pensiero dello Spinoza, ed è invece da dire, forse, che l'uno e l'altro attingessero a Leone (1); nè ha lasciato occasione per additare ogni volta le probabili fonti dello stesso Leone: Platone, per lo più, o i neoplatonici, antichi o moderni, e Maimonide e la Cabbala. Di Leone stesso ha raccolte con diligenza somma e vagliate con acume le scarse e incerte notizie che ci rimangono della sua vita travagliata, trascorsa da ragazzo a Lisbona, dove nacque nel 1465, poi a Toledo, dove il padre si rifugiò nel 1483, fuggendo le persecuzioni mossegli per un processo di tradimento, in cui venne coinvolto; e dal 1492, dopo la espulsione degli Ebrei dalla Castiglia, ordinata da Ferdinando e Isabella, in Italia dove esercitò la medicina e attese agli studi di filosofia: a Napoli, a Genova, a Venezia, poi di nuovo a Napoli, e un'altra volta a Venezia; finchè dopo il 1520, quando pubblicò le sue *Elegie ebraiche*, se ne perde ogni traccia. Ed era morto, forse da qualche anno, quando l'amico suo Mariano Lenzi, nel 1535, dava alla luce in Roma, per le stampe del Blado, i suoi *Dialoghi d'Amore* traendoli « fuora de le tenebre in che essi stavano sepolti ». Era rimasto israelita fino alla morte? La questione è stata dibattuta tra i biografi e si continua a dibattere dallo stesso Solmi per non essersi badato al frontespizio dell'edizione principe dei *Dialoghi*, che forse sarebbe bastato a non lasciarla sorgere. Il Delitzsch, che nel 1840 scrisse un articolo su Leone, leggendo il frontespizio del libro nella terza edizione italiana: *Dialoghi di Amore, composti per Leone medico di natione hebreo et di poi fatto cristiano* (Aldus, MDXLV) accettò senz'altro questa notizia della conversione dell'autore. Lo Zimmels che nel 1886 pubblicò una ragguardevole dissertazione su Leone Ebreo (cui più tardi fece seguire talune aggiunte) tenne quella notizia per una favola dell'editore M. Lenzi, notando come nell'opera sua l'A. si dimostri il più rigido israelita. Ludwig Stein nel 1890 (2) in una recensione dell'opuscolo dello Zimmels (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, III, 109) non accettò quest'osservazione, perchè dopo il 1520 non si sa più nulla dell'Abarbanel, nè vale più ricorrere ai suoi scritti; e d'altra parte « sodann würde der Verleger der editio princeps, Maria (*sic*) Lenzi, es kaum gewagt haben, schon 1535, also kurz nach dem Tode Leo's, die Worte *di poi fatto Christiano* auf's Titelblatt zu setzen, wenn sie eine greifbare Lüge gewesen wären, da er doch befurchten musste, dass die litterarisch

---

(1) Io non credo dubbio che il Bruno abbia letto i *Dialoghi d'Amore* così noti nel 500 in Italia e tante volte ristampati. Ma mi pare arrischiata l'ipotesi del Tocco, per cui si verrebbe a possedere il documento dell'ammirazione del Bruno per questo scrittore. Vedi il suo art. *Di un nuovo doc. su G. Bruno*, in *N. Antol.* dell'1 settembre 1902, pp. 90-2.

(2) Non 1889, come per svista dà il Solmi, p. 6 n.

gebildeten Verwandten Leo 's gegen diesen Betrug protestiren würden ». Il Tocco invece, attingendo in certi suoi cenni su Leone dallo stesso Zimmels, lo ha dato con sicurezza per « ebreo, checchè ne dica l'editore dei dialoghi »; cioè il Lenzi, la cui edizione il Tocco tenne presente, riferendone anche una pagina (1). Lo stesso Solmi, così diligente di solito, benchè conosca (lo dice lui stesso, p. 6 n.) l'edizione del 1535, pone la questione scrivendo (p. 27 n.): « La prima ed. dei *Dial. di Am.* porta nel titolo *Leone medico di natione hebreo et di poi fatto cristiano* (1535). Questo medesimo titolo ricompare nella edizione del 1545. Nelle altre edizioni precedenti e seguenti manca la designazione *et di poi fatto cristiano* ». Ma la verità è che l'edizione principe ossia quella curata dall'amico dell'Abarbanel, M. Lenzi, quegli che, se mai, sarebbe stato in grado di darci l'importante notizia, reca questo semplicissimo titolo: *Dialogi d'Amore di mae | stro Leone medi- | co Hebreo* (2); e nient'altro. Il Solmi sospetta che l'aggiunta possa essere stata « un ripiego per ottenere il *publicetur* dai censori romani ». E un ripiego fu certamente, se non comparisce nell'edizione principe, e nè anche nella seconda del 1541, veduta dal Solmi; ma per i censori di Venezia, del 1545, non per i censori romani di dieci anni prima. E lo dimostra, se c'è bisogno d'altra dimostrazione, l'edizione successiva del 1549 fatta dai figli di Aldo, il cui frontespizio non riproduce quello dell'edizione principe, ma appunto quello dell'edizione 1545, liberato bensì dalla magagna: *Dialoghi di Amore composti per Leone medico hebreo*; e nient'altro. Dopo soli quattro anni gli stessi editori non avrebbero ritolta l'aggiunta del 1545, se questa fosse stata suggerita da una seria ragione di fatto. E chi sa che la correzione del 1549 non sia dovuta a una protesta come quella che lo Stein avrebbe voluta contro l'innocentissimo Mariano da lui decapitato (3)!

E non solo di Leone, ma anche dello Spinoza il Solmi ritesse benchè per sommi capi la biografia, rappresentandone al vivo le abitudini, la casa, il costume, il carattere, per mostrare come nella vita e nella tempra

---

(1) Art. cit., p. 90.

(2) In fondo al vol.: Stampata in Roma per Antonio Blado d'Assola | Del M.D.XXXV. — I tre dialoghi hanno in quest'edizione numerazione separata. Un esemplare di essa è posseduto in Napoli da B. Croce e un altro dalla Bibl. Nazionale.

(3) Sono bensì anche nell'edizione principe (dial. III, p. 73 *b*) le parole sospettate dal Solmi (p. 27) come un'interpolazione dell'editore nella frase: « Coloro che 'l desiano [di mai non morire] non credeno interamente che sia impossibile [*non* possibile *come dà il Solmi*], et hanno inteso per le historie legali, che Enoc, et Elia, *et ancor santo Giovanni Evangelista* sono immortali in corpo, et anima ». E questa sarà un'interpolazione di Mariano. A ciò mi persuade non tanto l'osservazione grammaticale addotta dal Solmi; nè il ricordo, per se stesso, di S. Giovanni, che potrebbe riferirsi a quelli che desiano di mai non morire: ma il trovarsi ciò nelle *historie* LEGALI.

dell' animo il filosofo olandese somigli poco al portoghese, da cui pur tanto derivò nel suo pensiero.

Giacchè il Solmi è proprio persuaso che le derivazioni, consapevoli o no, siano numerose e importantissime. Certo i raffronti di concetti, di passi, di semplici frasi, che egli istituisce, sono numerosissimi. Ma, per dir la verità, non danno tutti quella convinzione che ne ha ricavata l'A. E' già si sa quanto delicata sia questa ricerca delle fonti così pei filosofi come pei poeti, non essendovi nulla più facile del trovare espressioni simili in due scrittori, e nulla più difficile del determinare se queste espressioni non assumano in ciascuno di essi un valore diverso. Poi, a furia di confrontare, si finisce col vedere dei rapporti tra forme e concetti i più disparati, ovvero così ovvii, o almeno così comuni, da non potersene tirare nessuna conseguenza per le attinenze speciali dei due scrittori presi in esame. Con ciò non si vuol dire che anche il Solmi abbia preso lucciole per lanterne: tutt'altro. Pure anche lui, di solito così misurato, così guardingo e discreto, è andato oltre il segno. E non tutte le sue conclusioni sono accettabili. Adduco qualche esempio.

Una delle prime *analogie*, su cui l'A. richiama l'attenzione (p. 3), dovrebbe essere tra i due luoghi seguenti di Leone e di Spinoza:

Tutte le cose che dilettano i nostri sentimenti materiali di sua natura, quando son possedute più presto sonno abborrite che amate.... perchè quel che ha fame o sete di poi ch'è satio, non desidera più il mangiare, nè il bevere anzi gli viene in fastidio, e così interviene in l'altre cose che materialmente dilettano (Dial. I, p. 2a e 9a, ed. 1535).

Quod ad libidinem, ea [*non eo come per svista dà il Solmi*] adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret; quo maxime impeditur, ne de alio cogitet; sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia, quae, si non suspendit mentem, tamen perturbat et hebetat » (*De intell. emend.*, ed. van Vloten e Land, p. 3).

Ora il pensiero dei due scrittori qui è diverso: l'uno vuol dimostrare che dei beni sensibili l'amore cessa col desiderio: ciò che non si desidera più, se non è l'*onesto* nè il *profittevole*, finisce di essere amato, perchè nasce la sazietà. Lo Spinoza invece vuol dimostrare che quelli che gli uomini stimano beni supremi, la ricchezza, l'onore, il piacere distraggono la mente *ut minime possit de alio aliquo bono cogitare;* e la *tristitia* da lui rilevata come conseguenza del godimento è turbamento e indebolimento dello spirito, non è il *fastidio* di Leone, non è l'*amari aliquid* di Lucrezio e di Epicuro che sorge *medio de fonte leporum.*

A p. 20 il Solmi riferisce queste due proposizioni di Leone: « Quello che conosce la causa, conoscer deve l'effetto », « La cognizione comune si deve anteporre alla più particolare » e soggiunge: « È l'assioma fondamentale dello Spinoza: Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit » (*Eth.*, I, ax. 4). Lasciamo stare che la seconda delle due proposizioni della fonte non accenna affatto all'idea di causa; ma

anche la prima si può forse ragguagliare all'assioma spinoziano? Quella definisce la vera cognizione della causa, questo dell'effetto: quella richiama alla nozione aristotelica della causa efficiente, questo esprime il bisogno della scienza moderna del *nosse per caussas.* — In generale in tutto il § 2 dei *Presupposti gnoseologici*, a parte le differenze, anzi le antitesi, che lo stesso Solmi pone in rilievo tra i due filosofi, io non so scorgere tra loro nessun tratto di rassomiglianza malgrado i ravvicinamenti che vi sono pur fatti. Quando l'Abarbanel dice che nulla conosciamo che non si trovi già in essere, perchè la nostra mente è uno specchio della realtà, e ne deduce che quel che è nella mente, dev'esser anche *di fuori realmente*, in potenza almeno se non in atto, non dice nulla che accenni alla profonda teoria del parallelismo delle idee e delle cose, che in Spinoza si fonda nella dualità degli attributi dell'unica sostanza. Nei gradi della cognizione Leone distingue la *cognizione empirica* e l'*intuitiva*; Spinoza, tornando alle fonti primitive del neoplatonismo, nella *Etica* parla di tre generi progressivi di cognizione, e se chiama quella del terzo genere *scientia intuitiva*, o *visio intellectualis*, come Leone aveva chiamata la sua cognizione perfetta *cognizione intuitiva* e *pura intellettual visione*, bisogna pur ricordarsi che nomi siffatti l'unione dell'intelletto con Dio aveva già ricevuti prima di Leone nei mistici medievali, anzi in Plotino stesso. Così la tendenza al panteismo, innanzi al quale si arresta Philone nei *Dialoghi d'Amore*, non significa nulla in Leone ebreo, perchè era la tendenza di tutta questa direzione; e fuori dei *Dialoghi* lo Spinoza potè attingere ben altre ispirazioni. In quanto al *Panteismo intellettualistico* del § 3 è vero che nello scolio alla Prop. VII della seconda parte dell'*Etica* lo Spinoza dove dice « modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa, quod *quidam Hebraeorum* quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse » — può avere accennato a Leone che nel terzo dialogo (p. 122 *b*, ed. 1535) rifacendosi dalla teoria aristotelica, « che l'essentia divina non sia altro, che somma sapientia et intelletto », soggiunge che ella, « essendo purissima et simplicissima unità, produce l'unico universo con tutte le sue parti ordinate ne l'unione del tutto, et così come il produce il conosce tutto, et tutte le sue parti, e parti de le parti, in una simplicissima cognitione, cioè conoscendo se stesso....; e in lui è il medesimo, il conoscente e il conosciuto, il sapiente e la sapientia, *l'intelligente e l'intelletto e la cosa intesa da lui* ». Ma bisogna pure notare che un tale accenno non è in Spinoza che una reminiscenza di qualche cosa che egli ha letto di analogo alla conclusione cui ora perviene dal principio suo: *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*, ossia dal principio del parallelismo, che non c'è in Leone, chiuso nella intuizione puramente monistica-idealistica del neoplatonismo. Per costui, come già nota il Solmi, l'identità è tra *Dio intelletto* e *la cosa intesa*, ossia tra Dio e le idee, non tra Dio e la natura (Deus sive natura), tra la *substantia cogitans* e la *extensa*. Sì,

dice il Solmi: ma « questa specie di panteismo intellettualistico di Leone Ebreo, che non era stato messo in chiaro in Maimonide nè in Ezdra, è un momento essenziale nello sviluppo di quella teoria del Dio-Natura, che si compì nello Spinoza » (p. 38). — Il che non mi par vero per la semplicissima ragione che un panteismo intellettualistico non è un panteismo, appunto perchè intellettualistico. E l'altra proposizione, citata dallo stesso Solmi (p. 43), in cui Leone dà come la conseguenza della dottrina, « non è dunque strano appropriare la divinità alla *idea* delle cose », dice chiaramente fin dove pervenisse questo panteismo, e quanto rimanesse addietro al principio spinoziano dell'unità della sostanza.

Ancora. Nel § 4 *Amor* e *conatus* io non riesco a vedere come l'amore universale di Leone ebreo possa raccostarsi al *conatus* che, per l'efficacia forse della filosofia dell' Hobbes (come ricorda anche il Solmi, p. 47) diventa in Spinoza essenza dell'uomo. Che anzi mi pare di scorgere in questa parte dello studio del Solmi un equivoco non lieve. Leone, è vero, da buon neoplatonico, ammette l'animazione di tutte le cose; ma dal suo animismo a quello di Spinoza che attribuisce *sensum quendam omnibus rebus pro gradibus existendi* c'è una bella differenza. L'anima delle cose di cui parla Leone è l'anima del mondo plotiniana; ma non è senso: è un'anima universale, non un'anima individuale, propria di ogni singola cosa. Sente *la natura*, egli dice; ma non sente ogni corpo. Ed è assolutamente inesatto, interpretando il luogo riferito a p. 49 in cui si parla della *cognizione del primo Creator*, *infusa nell'anima del mondo e nell' universal natura delle cose inferiori*, affermare che « qui Leone Ebreo, con maggior arditezza del Bruno, ammette che le cose insensibili (?) e le piante hanno un'oscura percezione del pensiero divino, e partecipano della Sua intelligenza ». — Inesatta egualmente è la citazione (p. 50) che dovrebbe dimostrare la primordialità dell'amore, secondo Leone, e quindi la sua analogia col *conatus* spinoziano. « Come può amare chi non conosce? » domanderebbe, secondo l'A., Sofia a Filone, sentendolo parlare dell'amore proprio delle cose morte. E Filone risponderebbe: « Anzi conosce perchè ama et odia ». Il testo invece al luogo citato dall'A. (p. 178, ed. 1545: cfr. ed. 1535, p. 62 *b*) dice:

So. Pur m'hai mostrato che ancora loro [gli elementi, le pietre e metalli] hanno amore e desiderio naturale. Phi. Sì, ma solamente a quel grado di perfettione a loro connaturale: come il grave al centro, et il lieve alla circunferentia, et il ferro a la propinquata calamita. So. E niente di manco (1) non hanno cognitione. Phi. Già t'ho detto che la cognitione de la natura generante, gli serve (2) a dirizarli nelle sue perfettioni naturali, senza altra propria cognitione; onde l'amore

---

(1) Ediz. 1545: *nientedimeno*.

(2) Ediz. 1545: *serve loro*. Non sempre questa edizione aldina corregge bene l'ediz. principe, dov'erano già incorsi molti errori. Così il « *razzo* dell'infinita chiarezza di Dio » citato dal Solmi (p. 35) secondo l'aldina (p. 17), non è nella ediz. principe (dial. I, p. 18) che un semplice *razo* (= raggio).

e desiderio loro non è intellettivo nè sensitivo, ma solamente naturale, cioè dirizato dalla natura, non da se stesso; e così le piante che sono le manco perfette de li vivi, mancando de la bellezza grandemente, perchè non la conoscono, non desiderano di quella se non quel poco che appartiene a la sua perfetione naturale, et gli animali sensitivi a chi molto più de la bellezza manca che a gli uomini rationali.... ecc.

Dunque: niente primitività di amore; perchè nelle stesse cose inorganiche esso presuppone quella cognizione che è propria della natura generante; niente sensibilità universale; ma tendenza naturale nelle pietre, e nelle stesse piante, secondo l'indirizzo dato loro dalla natura generante, *senso* negli animali, e *ragione* negli uomini.

Per conchiudere: i paragrafi più notevoli per reali attinenze dimostrate tra l'Abarbanel e lo Spinoza sono il primo, il quinto e il sesto: perchè nel primo si rintracciano i punti di contatto innegabili, e già accennati dal Couchoud, fra i *Dialoghi di Amore* e il più antico scritto dello Spinoza, *Korte Verhandeling* (Breve trattato), contenente appunto due dialoghi, uno dei quali *fra l'Amore, il Desiderio, la Ragione e la Conoscenza:* opera del resto di scarsissimo interesse per la conoscenza delle dottrine fondamentali dello Spinoza. Nel § 5 si dimostra chiaramente come questi abbia preso da Leone il concetto e il termine del suo *Amor Dei intellectualis;* e nel § 6 come i due pensatori israeliti sieno d'accordo anche nella dottrina — intimamente legata con quella dell'amore intellettuale di Dio — dell'amore di Dio verso se stesso nelle sue creature. L'analisi accuratissima di questi rapporti è un serio contributo alla già ricca letteratura sulle fonti dello spinozismo, nonchè a quella, purtroppo non altrettanto ricca, della nostra filosofia della rinascenza; giacchè se Giuda Abarbanel nacque in Portogallo e passò nella penisola iberica la sua giovinezza, non era ancora trentenne quando giunse in Italia; e in italiano scrisse i suoi *Dialoghi* (ai quali spetta un posto cospicuo nella nostra letteratura) perchè in Italia egli trovò quell'ambiente di vivace cultura filosofica e quel neoplatonismo, in cui si maturò il suo pensiero.

G. G.

1. CARL LANGE. — *Sinnesgenüsse und Kunstgenuss.* Beiträge zu einer sensualistischen Kunstlehre, hg. v. Hans Kurella (nella collez.: *Grenzfragen des Nerven und Seelenlebens*). — Wiesbaden, Bergmann, 1903 (8.° gr., pp. VIII-100).
2. ROBERT EISLER. — *Studien zur Werththeorie.* — Leipzig, Duncker u. Humblot, 1902 (8.°, pp. XII-112).
3. JULIUS VON SCHLOSSER. — *Randglossen zu einer Stelle Montaignes:* nei *Beiträge zur Kunstgeschichte Franz Wickhoff gewidmet.* — Wien, Schrolle, 1903).

I. « Per conseguenza, l'arte è da definire l'insieme delle opere umane che producono piacere col cangiamento *(Abwechselung)*, con l'eccitazione

dei sentimenti simpatici *(sympathische Stimmungserregung)*, o col destar meraviglia *(Bewunderung)* » (p. 97). Queste parole sono il succo della dissertazione del Lange; il quale († 1900) era, per quel che si dice, un valente medico, professore di patologia generale dell'Università di Copenhagen. Ma alla sua gloria non contribuirà questa dissertazione di volgarissima estetica sensualistica, che nega esplicitamente ogni peculiarità e originalità all'arte, e non la distingue per nulla da qualsiasi scossa piacevole dei nervi. Il suo amico e editore tedesco, d.r Hans Kurella, s'immagina di presentare al pubblico qualcosa di assai importante e di ardito e di rivoluzionario. « L'estetica dell'avvenire — egli esclama enfaticamente (p. VIII) — o sarà sensualistica, come questa del Lange, o resterà antiscientifica e nebulosa come finora ». Quante volte abbiamo sentito porre di questi dilemmi, che lasciano il tempo che trovano! — E prevede che le *verità eretiche* del sensualismo faranno rabbrividire i *fanatici* e i *metafisici*. Ma egli s'inganna: le eresie destavano timore in quanto contenevano verità che minacciavano dommi sostenuti dalla tradizione o dall'ipocrisia, e ordinamenti sociali protetti dalla forza. Queste dell'estetica del Lange non sono eresie, ma spropositi, nati da levità mentale e da scarsità di studii. Tutt'al più, ci porgono un nuovo documento dell'improntitudine con la quale, ai tempi nostri, i medici di urina e i medici di piaga (così si chiamavano una volta, da noi, i medici e i chirurgi) mettono bocca in questioni, che non conoscono, e che non hanno alcun rapporto con la medicina.

Il sensualismo estetico, che appare di rado, e più o meno travestito, nei libri di teoria, fa ancora danni non piccoli nella critica, nella quale dà luogo al disprezzo per l'*arte vecchia* e al favore per le *formole di moda*, per le ultime novità di Francia, di Norvegia o di America. Il Lange, con la sua *Abwechselung* e con la sua *Bewunderung*, svela ingenuamente l'origine dell'errata concezione dei critici. Occorre ripetere che *ogni vera opera d'arte* è, di necessità, *nuova*, ma che non *ogni cosa nuova* è *opera d'arte?*

II. L'Austria è il paese del *valore*, vogliamo dire della teoria del valore *(Werththeorie)*. La filosofia dell'Herbart coi suoi giudizii di valore *(Werthurtheile)* e le sue determinazioni del pregevole *(Werthvolles)* in nessuna parte fece tanti proseliti quanti in terra austriaca. Dall'Austria è uscita quella scuola di economia pura, detta appunto scuola austriaca, che ha dato forma più corretta e filosofica al vecchio concetto ricardiano del valore-lavoro, forse sotto la diretta o indiretta influenza herbartiana; il che non tenne presente il nostro Pantaleoni quando accusò i Menger e i Böhm Bawerk, e gli altri della scuola, di plagio dal Gossen, dal Jevons o dal Walras. In Austria, infine, fioriscono anche oggi le ricerche psicologiche e filosofiche sul valore per opera del Meinong, dell'Ehrenfels e di altri molti. A questi si aggiunge ora il d.r Eisler, i cui *Studii sulla teoria del valore* hanno avuto origine, come l'autore ci dice nella prefazione, da ricerche e meditazioni sui problemi dell'arte.

L'Eisler rifiuta così il concetto, che egli chiama *ontologico*, del valore, ossia il valore posto al di fuori delle attività della vita, come la teoria psicologica di esso, fondata sul piacere e sul dolore. Egli tende a porre il concetto del valore (o dello *scopo*, che è il medesimo) nel concetto della conservazione organica (*Selbsterhaltung*). Noi non possiamo ora seguirlo in tutte le sue osservazioni, spesso assai fini. D'accordo con lui nella parte negativa della sua tesi, e nella necessità di concepire il valore in modo non metafisico nè psicologico ma come intrinseco alla vita, crediamo tuttavia che il suo concetto della *Selbsterhaltung* sia ancora troppo vago e poco elaborato. Peraltro, l'autore stesso non mostra di credere di essere giunto con esso ad un risultato ultimo; nè si nasconde le difficoltà sorgenti rispetto al concetto della conservazione organica dal suicidio e da altri simili fatti (p. 19). Approfondendo la *Selbsterhaltung*, egli si troverà a poco a poco condotto a un concetto assai diverso e di cui quel primo è una traduzione biologica ed imprecisa.

Nella seconda parte del suo lavoro, l'Eisler riprende ad esaminare la questione del fondamento del giudizio di valore, ed in particolare del giudizio estetico. Rifiutando giustamente di dirimerla col postulare un modello oggettivo del gusto, egli giunge ad una formola assai originale. Nel contrasto intorno alla qualificazione di un oggetto, il giudizio *positivo* ha forza probante, laddove quello *negativo* prova soltanto che manca la pienezza delle condizioni soggettive necessarie pel giudizio positivo (pp. 96-7). In altri termini, se l'individuo A. apprezza come *bello* un oggetto, il fatto che l'individuo B. non l'apprezza come tale, prova soltanto che a B. manca la pienezza di quelle condizioni che si trovano in A. Perciò egli definisce: « Bello è ciò che a qualcuno (in un qualche tempo) piace ». La fecondità di questo principio è, secondo l'Eisler, grandissima, e libera la critica e la storia dell'arte dai giudizii arbitrarii, alla stregua di modelli fissi, dai quali sono ancora tutte infestate e di cui egli reca esempii assai importanti e calzanti. L'Eisler ha in questa veduta il suffragio di un valente storico dell'arte, di Cornelius Gurlitt.

Anche in tale questione noi ci accordiamo con l'Eisler nella parte polemica della sua tesi; ma la parte costruttiva ci sembra troppo vaga. Ciò che una volta è stato sentito come valore estetico ha valore estetico; e se altri non lo riconosce, gli è che gli mancano le condizioni necessarie. È il medesimo che abbiamo sostenuto in un nostro libro. — Ma *che cosa ha valore estetico?* Ciò costituisce il problema particolare dell'estetica, e ciò l'Eisler non ci dice, almeno nel presente suo lavoro. Egli distingue un giudizio *descrittivo*, la cui formola è: « mi piace », e l'antitesi: « non mi piace », ed un giudizio *sussuntivo*, la cui formola è: « questo è bello », in antitesi a: « questo è buono, utile, etc. » (pp. 86-7). Ora — per dirla con la sua terminologia — la questione estetica non consiste nel giudizio *descrittivo*, ma appunto nel *sussuntivo*. Di esso l'Eisler tocca appena (pp. 102-3), rimandandone l'indagine ad una teoria speciale dei valori. Si consideri che innanzi ad un giudizio positivo di « questo

mi piace » o « questo è bello », il punto sta non nel negare che si sia provato il sentimento che viene affermato con quelle parole; ma nel ricercare a qual fatto si riferiva quel piacere (giudizio sussuntivo). Un uomo di gusto rozzo e di vivo spirito patriottico dirà bello un pasticcio rettorico-patriottico, innanzi al quale, in realtà, *non ha provato alcuna soddisfazione estetica*; e, malgrado il contrasto apparente o verbale, egli è perfettamente d'accordo con l'uomo esteticamente educato, che lo dice *brutto*, cioè che afferma appunto di *non aver provato alcuna soddisfazione estetica* (non nega di averne provato, o di poterne provare, una di altra natura).

III. Dirò subito che lo scritto del von Schlosser mi è caro per l'adesione che l'autore fa in esso alla teoria estetica da me svolta. Egli non si spaventa delle « estreme conseguenze », che io ho tratte dall'identificazione dell'arte col linguaggio. A lui sembra che « la via intrapresa conduca allo scopo », e che « solo su questo fondamento sia possibile un'estetica compiuta e conseguente al pari dell'aborrita estetica classica, ma tale che vada d'accordo coi fatti storici: un'estetica, come pura teoria dell'arte, e non già come parte di una teoria sensualistica ».

Lo Schlosser prende le mosse dal ritornello di una piccola canzone amorosa che il Montaigne raccolse dalla bocca di un indigeno dell'America (*Essais*, I, c. XXX). In quel ritornello si parla della *façon* e *ouvrage* di un *riche cordon*, che si vuol modellare *sur le patron de la peincture* di una *couleuvre*. È così accennata l'origine degli *ornati geometrici* da oggetti naturali: idea, che ritorna in molti etnologi e scrittori d'arte moderni, e che nella sua generalità è molto antica: la musica vocale derivante dal canto degli uccelli (Epicurei, Lucrezio); lo stile gotico, dalle foreste germaniche, etc. Un'altra teoria afferma la derivazione degli ornati nella tecnica: ne fu sostenitore il Semper, ed è stata efficacemente combattuta dal Riegl. Altri ancora li fa derivare da figure che in parte avevano significato totemistico, poi schematizzate. Ma lo Schlosser rifiuta tutte queste teorie. In primo luogo — egli osserva — non è possibile tirare una linea divisoria tra *ornato* ed *immagine*, e la parola *geometrico* aggiunta ad *ornamento* non ha senso, mancando in quel fatto estetico ogni riflessione scientifica o geometrica: il problema dell'origine dell'ornato non si può staccare da quello dell'origine dell'arte, essendo in realtà un solo e medesimo problema. In secondo luogo, la questione (dell'origine dell'ornamento dell'arte) non è *storica*, ma *psicologica* (filosofica): si tratta di un fatto spirituale, che, « come tale, non ha alcun principio e fine, cade fuori dei confini degli avvenimenti storici e nasce ora, come migliaia d'anni or sono ». Noi siamo ricondotti sempre ed unicamente all'espressione che l'uomo dà ai suoi stati interni. Insieme con la teoria dell'imitazione naturalistica cade anche quel bizzarro criterio, che fa considerare come imperfette le epoche più antiche dell'arte.

E bene lo Schlosser esclude dal fatto estetico l'altro della *tecnica*, la quale, tutt'al più, può avere un'influenza in quanto impedisce l'estrinsecarsi pieno di certe immagini interne, non mai in quanto costitutiva

del fatto artistico. « Als formgebend kommt sie kaum in Betracht, wohl aber unter gewissen Bedingungen, die auch historisch in langer Reihe zu belegen sind, als formändernd ».

Questo nuovo modo d'intendere l'arte si connette — come lo Schlosser mette bene in rilievo — con la reazione che, da varie parti e in campi svariati, si manifesta contro il naturalismo, positivismo e materialismo della seconda metà del secolo XIX. Reazione, che non vuole, per altro, gettar via brutalmente il frutto delle laboriose ricerche naturalistiche, ma compierle e, sopratutto, valutarle diversamente. La dissonanza rende possibile, anche nella scienza, la vera armonia, secondo il bel motto di Eraclito, che lo Schlosser ricorda: Οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει.

B. C.

CESARE GIARRATANO. — *Il pensiero di Francesco Sanchez*. — Napoli, L. Pierro, 1903 (pp. 104 in-16.º).

ANTONIO ALIOTTA. — *Scetticismo antico e scetticismo moderno*. — Piacenza, Bertola e C., 1903 (pp. 128 in-8.º).

Il Sanchez studiato dal dott. Giarratano non è l'omonimo Brocense, autore della *Minerva* (1587) — che merita anch'egli uno studio speciale; ma il Sanchez di Braga, l'autore del più noto libro *De multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur* (1581) e di altri scritti minori, che in questa diligente monografia sono giustamente messi a profitto per intendere il vero pensiero dell'autore. Di cui il Giarratano dimostra già essere inesatte le date di nascita e di morte riferite, dal Bayle in poi, da tutti gli storici della filosofia (1562-1632), come pure quelle proposte dal Gerkrath, che nel 1860 dedicò anche lui una speciale monografia al Sanchez (1552-1632) e dall'Owen (1552-1623); e con osservazioni che mi paiono plausibili conchiude che il Sanchez dovette nascere tra il 1540 e il 1550 e morire tra il 1612 e il 1621, non potendosi fissare con precisione le due date. Raccoglie, specialmente dalle stesse opere del filosofo portoghese, le poche notizie biografiche che ci restano di lui, e indica accuratamente tutte le sue opere e le edizioni. Quindi si fa ad esporre il suo pensiero filosofico per assegnarne il valore e la speciale posizione storica. Ordinariamente gli storici pongono il Sanchez accanto al Montaigne e allo Charron, facendone un puro scettico. Ma il Giarratano crede di poter conchiudere dalla sua esposizione e da un cenno, che pur fa, delle dottrine degli *Essais* e del *De la Sagesse*, che una differenza c'è, e grande, tra il Montaigne e i suoi seguaci da una parte, e il Sanchez dall'altra; perchè il dubbio di quest'ultimo non è definitivo ma provvisorio e metodico: egli « non professa il dubbio per il dubbio, a mo' dei pirroniani, ma vuole mutare i metodi della ricerca scientifica per ricostruire *ex novo* una scienza più facile e meno fallace » (96). Ond'è che piuttosto che a Montaigne egli

può raccostarsi a Bacone e a Cartesio. « Chi legge ammirando la prefazione al *Grande rinnovamento delle scienze* vi ritrova l'eco della magnifica prefazione al *Quod nihil scitur* del filosofo portoghese » (98). A ragione questi può dirsi « il precursore immediato di Bacone e di Cartesio » (103).

Certo, egli, vero filosofo del risorgimento, nella critica del passato e in certi accenni alla via che dovrà battere la scienza, è uno degli scrittori che spiegano l'imminente inizio della filosofia moderna. Quello che non può concedersi al Giarratano o che egli, almeno, non dimostra, è che non ci sia differenza tra il dubbio di Cartesio e quello del Sanchez: che sarebbe poi la tesi principale del suo lavoro. Esponendo il pensiero del suo autore, egli ne distingue, e non a torto, gli elementi negativi dai positivi, e in questi vuol trovare la ragione per togliere il Sanchez dalla compagnia del Montaigne. Sicchè il *quod nihil scitur* significherebbe che niente si sa, nulla è la vecchia scienza scolastica, ma non che niente si può sapere e che non è possibile alcuna scienza. Se non che la diligente esposizione dello stesso Giarratano dimostra tutto il contrario: che, cioè, il Sanchez dimostra l'impossibilità assoluta di una vera scienza. È vero che egli nel *Quod nihil scitur* combatte la scolastica, la filosofia ufficiale della sua Università di Tolosa (dove insegnò anche il nostro Bruno); e tutti gli scettici già in ogni tempo se la son presa coi dommatici che aveano di fronte; ma, dopo avere oppugnati i metodi scolastici, « per distruggere *ab imo* il sapere scolastico occorreva — come dice lo stesso Giarratano — una critica più radicale e più vasta. L'autore ben comprese questa necessità e si servì del dubbio scettico per affermare l'*impossibilità della scienza umana* » (49). E questa critica, scrupolosamente riassunta dal Giarratano, è diretta contro ogni possibile concetto di scienza, e dimostra le difficoltà insormontabili che si oppongono all'adempimento dell'ufficio propostosi dalla scienza stessa. Il Sanchez tuttavia non credeva possibile rinunciare a ogni indagine per scoprire i misteri della natura, e paragonava la filosofia all'idra di Lerna. Ma pel Sanchez la filosofia è *ricerca*, non *sapere*, e non può morire « perchè manca quella luce della mente che, conoscendo perfettamente ogni cosa, tolga alle rimanenti difficoltà l'occasione di pullulare » (p. 71). Questo non è interrompere, ma consacrare la scepsi. — Eppure il Sanchez vuol riformare la filosofia, additando le due vie che restano ai mortali per conoscere la verità: l'esperienza e il giudizio. — Ebbene: si raggiunge per queste due vie la meta? « Nessuno di questi due mezzi può stare senza l'altro..... Ambedue però sono difficili e *fallaci* ». Il cerchio dunque non può rompersi: il senso si arresta alle apparenze esteriori, e il giudizio si esercita sull'esperienza sensibile. Questa è la vera dottrina del Sanchez, alla quale facilmente si riattaccano le sue dottrine metafisiche, fisiche e psicologiche: e perciò il posto che gli spetta di dritto è quello assegnatogli già dagli storici della filosofia.

Onde un cenno di lui avrebbe pur dovuto fare il dott. Aliotta nel suo opuscolo, lodevole come quello del Giarratano, per chiarezza di forma, che per me è dote principalissima nelle cose filosofiche, come prova di

quella perspicacia che è il primo requisito di chi si avvii per questi studi. L'Aliotta poi, oltre ad essere molto perspicuo, riesce anche efficace e spesso anche colorito. E il suo volumetto si leggerebbe tutto con molto piacere se la materia fosse più ordinata e qua e là non si notasse una certa prolissità. Egli acutamente investiga i caratteri generali dello scetticismo e le differenze tra le fattezze proprie di esso nella filosofia greca e quelle assunte invece nell'età moderna, e le ragioni riposte del divario e come si preparò a poco a poco e venne svolgendosi lo scetticismo moderno. Difficile problema, che se l'Aliotta non ha risoluto, ha però studiato con amore e con penetrazione, riuscendo a scrivere molte belle pagine d'incontestabile valore. La sua non vuol essere una storia, nè anche sommaria, dello scetticismo, ma una critica delle principali forme di esso. Quindi, dopo una breve introduzione storica, in cui è descritta la genesi dello scetticismo antico, imprende subito il raffronto di questo col nuovo. E la prima differenza, la maggiore, che egli subito coglie, è che l'antico è *ottimistico* e il moderno *pessimistico*. Il dubbio per sè stesso è uno stato psicologico doloroso; ma Pirrone non è turbato dal suo scetticismo, nel quale anzi s'adagia serenamente. L'antico, persuaso che il fine della vita consista nella pratica, nella felicità e non nella scienza, è contento di rinunziare alla ricerca, poichè in tale rinunzia vede l'unico mezzo di acquistare la perfetta tranquillità dell'anima; laddove il moderno, fatto della scienza un fine, cercando il vero pel vero, a costo anche di rendersi infelice, poichè si convince che la verità è irraggiungibile, non può sottrarsi al tormentoso conflitto tra le aspirazioni della sua natura e la realtà degli strumenti insufficienti di cui dispone. L'antico, vedendo che la vita non ha bisogno del sapere, bastandole l'istinto con la sua spontaneità naturale, era contento di avere una ragione per non impacciarsi della scienza sorgente inesauribile di dubbii, d'incertezze e però di tribolazioni; il moderno non sa rinunziare alla ricerca tormentatrice. Particolarmente interessante per questo riguardo la situazione di David Hume, che l'Aliotta rappresenta con molta diligenza e finezza, perchè in lui vede, e a ragione, « il più originale degli scettici moderni » che poi « resta al di fuori di quella corrente mistica, che tanto contribuì a rendere doloroso il dubbio, spingendolo sino al pessimismo » (p. 28).

Ma il valente giovane non s'è accorto che la radice della differenza va ricercata un po' più in là di quell'apparente scetticismo in cui pare a lui che Pirrone, Enesidemo, Pascal, Leopardi ecc., convengano. Certo, il dubbio è per sè tormentoso; ma chi dubita non è scettico nel senso che questa parola ha nella storia della filosofia. Scettico è chi ha preso un partito, e perciò ha superato il suo dubbio; e, avendolo superato, s'è anche liberato dall'angustia che l'opprimeva. L'Aliotta s'avvicina alla verità quando nota che per Hume « v'è un punto in cui comincia a dubitare del suo stesso scetticismo, pensando che *un vero scettico non può avere maggior fiducia nei suoi dubbii che nelle sue convinzioni filosofiche*. Lo scettico antico almeno *avea tanta fede* nel suo dubbio, da credere che per mezzo di

questo si potesse vivere tranquilli; lo scettico moderno comincia a domandarsi: è possibile vivere dubitando?... Voler dubitare seguendo la ragione, e non poter neppure: è questa la disperazione dello scettico moderno » (33). Sta bene: ma è chiaro che questa alternativa tra il dubbio e il dubbio del dubbio non può essere, data la natura dello spirito, che l'affare di un istante: perchè arrestarsi al secondo dubbio, per la stessa ragione per cui a piè del primo è nato il secondo, non si potrebbe. La vera sottomissione della mente alla natura — di cui parlano gli scettici — è la sottomissione della mente alla natura della mente stessa; sottomissione fatale, perchè la mente, come ogni altra cosa, non può essere diversa da sè medesima; o se è diversa, è tale in quanto sostanzialmente è pure identica con sè stessa. Sicchè determinarsi pel dubbio si deve, e determinandosi, l'ἐποχή, che è la vera situazione dello scettico nel senso rigoroso del termine, è bella e finita. È vecchia osservazione che lo scettico non dovrebbe nè anche aprir bocca: perchè una parola è un giudizio, e quindi un attestato di fede nella ragione. Ora tormentoso è veramente quello stato d'animo in cui ci dibattiamo ogni volta che restiamo irresoluti tra il *sì* e il *no*, e si contrabbilanciano nella nostra mente le ragioni pro e contro quello che vorremmo affermare. Ma il filosofo scettico, antico o moderno che sia, ha superato questo stato d'animo; egli è risoluto per la verità di quel che afferma; agli altri dà torto, ma per la stessa ragione non può non ritenere d'aver ragione lui. E non vale ricantare, come non si stanca di ripeterci il nostro ottimo Varisco, che si dà torto agli altri non per ciò che essi dicono, ma per la certezza con cui credono di poterlo dire, perchè — è proprio strano che si debba dire questo perchè! — perchè, combattendo la certezza degli altri, l'arma adoperata è la nostra certezza, la certezza almeno (ci si perdoni il bisticcio, a cui ci costringe questa nuova scolastica) della illegittimità della loro certezza; perchè gli altri non dicono solo quello che dicono, ma dicono anche che è vero quello che dicono, e noi non possiamo pigliarcela con loro e contro quello che dicono, senza avere una ragione di pigliarcela con loro e contro le loro affermazioni: perchè, se non avessimo nessuna ragione, sarebbe molto meglio che ci stessimo in pace noi e lasciassimo stare il prossimo; perchè, infine, c'è l'intolleranza sincera e animosa che nasce dalla fede vera e profonda, e c'è l'intolleranza timida e mascherata che combatte la prima intolleranza per la protervia cocciuta (che è pure una fede) contro le ragioni luminose della fede verace e feconda.

Se il dott. Aliotta avesse visto chiaramente questa fede invitta dello spirito nelle proprie forze anche annidata in fondo allo scetticismo, costretta sì a nutrire in esso un limitato sapere, ma per ciò stesso a infondergli un maggior vigore e una maggior dose di forza nell'affermare se stesso, non si sarebbe punto meravigliato dall'ἀταραξία pirronica e dell'ottimismo generale degli antichi scettici: giacchè gli scettici non hanno uno speciale motivo di contro ai dommatici per finire nel pessimismo. E non avrebbe neppure cercato il motivo del pessimismo degli scettici mo-

derni nel loro scetticismo: perchè già lo avrebbe trovato (non gli sembri un paradosso, se non vuol prendere per tale ogni verità) piuttosto nel loro dommatismo. Infatti la concezione mistica ascetica della vita, propria del Pascal, e quella materialistica del Leopardi, unite a motivi individuali, alcuni dei quali sfuggono a ogni accertamento storico, furono le vere cagioni della loro visione pessimistica del mondo. E misticismo, ascesi, materialismo son tutt'altro che conseguenza della disposizione scettica dello spirito.

In conclusione: nella storia della filosofia non bisognerebbe parlare di scettici? — La conclusione non è propriamente questa; ma che lo scetticismo è sempre relativo a una data posizione dommatica; ed è sempre strumento di progresso filosofico, come nota bene anche l'Aliotta, appunto per ciò.

G. G.

NUNZIO FEDERIGO FARAGLIA. — *Storia della regina Giovanna II d'Angiò.* — Lanciano, R. Carabba, 1904 (8.° gr., pp. xv-463).

Per l'appunto il periodo storico studiato dal Faraglia attirò l'attenzione di Augusto von Platen, nel suo soggiorno a Napoli dal 1830 al 1832, tanto che, lavorando sulle cronache e i libri conservati nella biblioteca di Gaspare Selvaggi, scrisse le sue *Geschichten des Königreichs Neapels von 1414 bis 1443*, pubblicate poi nel 1833 a Francoforte, con un'epigrafe presa da un carme del Leopardi (*Altri studi men dolci*, etc.) (1). Veramente il Faraglia, cominciando dal 1414 si arresta al 1435, anno della morte di Giovanna II; ma annunzia prossimo un secondo volume, che conterrà la *Storia della lotta fra Alfonso V d'Aragona e Renato d'Angiò*, e che quindi si stenderà, come l'opera del Platen, sino all'anno 1443. Quali lati di quella storia attrassero il poeta tedesco? Si dice, che egli, pieno d'odio contro la Russia, si mettesse a scrivere la storia della regina napoletana con l'intento di alludere alla grande zarina; ma queste intenzioni non traspaiono dal suo racconto, e veramente non par facile trovare rapporti tra Giovanna II e Caterina II, tra il favorito Pandolfello Alopa e Gregorio Orlow, tra Sergianni Caracciolo e Potemckin! Evidente è invece, per noi, anche da ciò che l'autore avverte nella prefazione, che egli ubbidì a quelle ispirazioni poetiche tratte dalla storia, che son gran parte della sua poesia e che ebbero tanta voga nella prima metà del secolo passato. Gli amori, le guerre, le congiure, le grandiose figure dei baroni e dei capitani del periodo di Giovanna II potevano servire al suo proposito di convincere i tedeschi che « kein Roman so romantisch ist, als die Geschichte selbst ». Il Platen distingueva anche due generi di

(1) Ve ne ha una traduzione italiana di T. Gar, Napoli, Detken, 1864.

storia, la riflessiva (*die betrachtende*) e la narrativa (*die erzählende*): la prima, che guadagna con la brevità, la seconda con l'ampiezza, con le particolarità, svolta al modo del poema epico; e, notando l'abbondanza di quelle del primo genere presso i Tedeschi, lasciava intendere che egli preferiva di lavorare nel secondo.

La distinzione è alquanto artificiosa, o non può avere altro valore di quella tra una storia in cui lunghe epoche ed avvenimenti svariati sieno presentati per sommi capi, nei loro punti culminanti; e una storia, che prenda a raccontarli più minutamente, e a parte a parte. Ma il *betrachtende* e l'*erzählende*, la riflessione e la narrazione, debbono compenetrarsi e formare tutt'uno in una vera e compiuta storia. La mancanza di questa compenetrazione rende superficiale lo scritto del Platen, che pure ha belle pagine letterarie, ad es. la narrazione dell'eroica e vittoriosa difesa dei cittadini di Bonifacio contro Alfonso d'Aragona. Del resto, il Platen non ebbe a sua disposizione se non il materiale a stampa, nè sempre ne usò con discernimento critico, attingendo con troppa sicurezza a storici tardivi, come all'opera di Scipione Mazzella.

Il libro del Faraglia è anche del genere che il Platen avrebbe detto narrativo; ma l'informazione ne è ben altrimenti ricca. L'autore non solo conosce le storie e le cronache, parecchie delle quali venute in luce negli ultimi tempi, ma ha sfogliato i registri dell'Archivio di Stato di Napoli, e buoni documenti gli son venuti da altri archivii. La sua narrazione ha un po' del cronachistico; ma è chiara e bene ordinata. E con la sua guida possiamo ormai orientarci pienamente in quella confusa storia dell'Italia meridionale dei primi decennii del secolo XV. Confusa e triste: l'anarchia feudale non fu mai così selvaggia come allora. Vi si aggiunse una nuova cagione di turbamento, i condottieri; anzi i baroni stessi divennero spesso dei condottieri, come Jacopo Caldora. A dare forma ordinata di monarchia moderna a quella massa incoerente la povera Giovanna II non aveva la forza necessaria. Ed oscillò anch'essa tra l'un partito e l'altro, di quelli che si formavano, si mescolavano e si dividevano da capo. Con altra esperienza e gagliardia si rimise all'opera un mezzo secolo dopo re Ferrante d'Aragona, che annientò le principali case baronali, e tra le altre quella degli Orsini principi di Taranto, che possedevano tanta terra da potere, viaggiando da Napoli a Taranto, dormire sempre in casa propria! — Ciò che più interessa allora sono i condottieri, dei quali i due maggiori, Sforza e Braccio, trascorsero il meglio della loro vita militare nelle provincie napoletane, e qui trovarono la morte: il primo nelle acque della Pescara, il secondo sotto le mura di Aquila. In questo campo di continua esercitazione l'arte militare si perfezionava; ed è assai caratteristica per questo rispetto la disputa che ebbe luogo nel 1421 a Napoli tra Alfonso d'Aragona e Braccio, tra i capitani spagnuoli e gli italiani, sul vario modo di guerreggiare degli Spagnuoli e degli Italiani, e il cui tenore ci viene conservato dal Campano nella sua *Vita Brachii*. « Voi, spagnuoli, — disse Braccio — nati, educati, avvezzati all'ozio, correte in

gran folla alla milizia, ignari dell'arte militare, e ve la cavate come potete. Vi gettate sui nemici a modo di belve e vi ferite piuttosto con la vostra imperizia che col ferro nemico. E scambiate per valore la vostra furiosa temerità. Al che si aggiunge la stoltezza delle vostre opinioni che vi fa credere più onorato e glorioso il lasciarvi scannare sotto gli occhi dei nemici che lo scampare e riserbarvi alla riscossa ». E il saggio Alfonso pose termine alla disputa sentenziando che « gl'italiani sovrastano per l'arte, gli altri pel numero: spagnuoli e francesi pugnano coll'impeto feroce dell'animo, gl'italiani non con l'ira precipitosa ma col saggio consiglio » (in *RR. II. SS.*, XIX, 584-9).

Dal punto di vista politico, il regno di Giovanna II è importante perchè in esso si fece il secondo gran passo per l'insediamento della potenza spagnuola in Italia (il primo era stato fatto dai Siciliani, coi Vespri). Giovanna II chiamò in suo soccorso Alfonso d'Aragona e l'adottò per figlio e successore: guastatasi poi con lui, cercò il suo appoggio in Luigi III d'Angiò, e alla morte di questo, fece suo successore Renato d'Angiò; ma Alfonso, mescolatosi alle cose del Regno, finì dopo lunga lotta con l'averla vinta su Renato.

Spettacolo desolante presentò l'Italia meridionale in fatto di coltura durante quel periodo. I tempi di re Roberto erano passati: ma qualche rimatore, d'imitazione petrarchesca, si fece pur sentire fino a Ladislao (cfr. gli *Studi di storia lett. napol.* del Torraca, p. 227 e sgg.): con Giovanna II, più nulla. Gli scrittori locali menzionano alcuni oscuri teologi e legisti: il Faraglia loda la pubblicazione dei Riti della Gran Corte della Vicaria, dovuti a quella regina; ma non avrebbe dovuto dimenticare il giudizio del Galanti, che definisce quei riti « bagattelle giudiziarie, che si veggono senza ordine, e talvolta prive affatto di senso » (*Descr. delle Sicilie*, I, 151-2). Del resto, anche il Faraglia mette in rilievo lo squallore della coltura. Opportunamente avrebbe qui rammentato la lettera di Alberto da Sartiano al Niccoli (1433), sulla distruzione dei codici raccolti da re Roberto e sulle tristi condizioni degli studii: « Omnis ex patria jacet in tenebris, nullum literarum lumen, nulla eruditio:..... quae olim graecis et latinis doctrinis fuerunt expolita, nunc utrisque expoliata est » (in Voigt, *Risorg. d. antich. class.*, trad. ital., I, 458-9). Ciò per cui quel periodo ancora si afferma magnificamente sono i grandi mausolei di re Ladislao e di Sergianni Caracciolo nella chiesa di S. Giovanni a Carbonara, del fratello e del favorito di Giovanna II. Il primo fu probabilmente opera di un toscano, Andrea da Firenze, che solo a Napoli poteva concepire un'opera così enfatica e guerriera. Cavalca sull'alta cuspide quel Ladislao, che si avviava a conquistar mezza Italia col motto significativo scritto sulle sue bandiere: *Io sono un povero re amico delli saccomanni, amatore delli popoli e distruttore delli tiranni!* Tanto per non ingannarci sul carattere di quella magnificenza.

Quasi contemporaneamente al libro del Faraglia si è pubblicato il primo volume dell'opera postuma di J. Ametller y Vinyas, *Alfonso V de*

Aragón en Italia y la crisis religiosa del siglo XV (Gerona, 1903), che giunge sino alla battaglia di Ponza (1435). Il libro contiene molti documenti, che potranno giovare al Faraglia per una seconda edizione del suo: così l'intesa tra Sforza e Braccio del maggio 1422, per la quale il Faraglia non conosce documenti oltre i racconti dei biografi, è ora illustrata nell'opera dell'Ametller dalla pubblicazione dei *capitoli* originali, fermati tra i due condottieri (pp. 495-498). Al Faraglia è sfuggito un opuscolo, che gli sarebbe stato utile per le notizie sulla vita di Jacques de la Marche, anteriore e posteriore al suo matrimonio con Giovanna (cfr. l. I, c. 5, l. II, c. 8): A. Huart, *Jacques de Bourbon, roi de Sicile, frère mineur cordelier à Besançon*, Besançon, Dodivers, 1882 (in-8.°, pp. 52: estr. dal *Bulletin de l'Acad. de Besançon*). Non ci sembra che fosse da trascurare, tra gli storici che nel nostro tempo hanno narrato gli avvenimenti dei quali tratta il Faraglia, il Cipolla, nella sua *Storia delle Signorie*. E sarebbe stato bene trarre maggior profitto di suggestioni e avviamenti dal libro del Gothein, *Die Kulturentwicklung Süd-Italiens*, Breslau, 1886, dove è uno studio sul Rinascimento nell'Italia meridionale, che contiene sguardi retrospettivi sul tempo di Giovanna II. Ma forse la sola trascuranza seria è quella che il Faraglia ha fatto di sè medesimo, cioè di quei suoi *Studi intorno al regno di Giovanna II*, pubblicati nei voll. 24, 25 e 26 degli *Atti dell'Accademia Pontaniana*, e in cui s'illustrano il feudalismo, il commercio, la vita delle classi popolari, i costumi di quei tempi: ricerche che, fuse nella sua narrazione ed opportunamente collegate col ragguaglio delle condizioni contemporanee del resto d'Italia, avrebbero dato maggiore vita e compiutezza al suo studio, che per altro resta sempre pregevolissimo.

B. C.

Manfredi Porena. — *Vittorio Alfieri e la tragedia*. — Milano, Hoepli, 1904 (8.°, pp. xv-403).

In questo volume meritano piena approvazione le sennate osservazioni sulla sincerità e veridicità dell'Alfieri nella Autobiografia (pp. 45-52, 123-131) e il bel saggio sulla poetica alfieriana della tragedia (pp. 155-269), nel quale si mostra come la concezione che il poeta, teorizzando, si faceva del personaggio e dell'azione tragica fosse nient'altro che un riflesso del suo stesso temperamento. Ma poichè il volume è principalmente volto a studiare l'opera dell'Alfieri nel suo valore estetico, noi dobbiamo dire che sotto quest'aspetto esso non ci sembra ben riuscito.

Tre ordini di motivi hanno, a nostro avviso, impedito all'autore di raggiungere pienamente lo scopo che si era prefisso. Il primo è nelle idee ch'egli professa intorno alla letteratura, che sono un curioso miscuglio di nuovo e di vecchio: egli dovrebbe rivederle accuratamente e renderle coerenti e non lasciarsi dominare da un malinteso spirito di conciliazione

verso i pregiudizii della scuola o della società, dall'ossequiosità verso quel *senso comune*, che bisogna aborrire. Così accade in questo libro di vedere far capolino concetti come quelli dell'*illusione* teatrale, delle *rappresentabilità* o meno di un'opera d'arte, della *convenienza* storica o sconvenienza, che si credevano superati affatto: così accade che vi si dia un'importanza esagerata allo *schema tragico*, quasi che un poeta sia un inventore meccanico il quale migliori un *congegno* che i suoi predecessori gli hanno trasmesso. Non solo questa imprecisione nelle idee letterarie fa sì che il critico spenda il suo tempo in questioni estranee o mal poste; ma essa gli è di ostacolo ad intendere l'effettiva produzione artistica. E il Porena è ingiusto verso la tragedia francese, sul valore estetico della quale non si è detto ancor nulla quando si è detto che presentava una discordanza tra lo schema tragico e i sentimenti e i costumi ond'era riempita; come non si è detto nulla sul pregio di quella dell'Alfieri quando si è notato che stabilisce o ristabilisce la concordanza. Che cosa importano queste concordanze e sconcordanze affatto estrinseche, anzi immaginarie? A simile angustia di criterii son anche da attribuire le frequenti effusioni che il Porena fa contro la letteratura contemporanea (vedi ad es. pp. 153-4), prendendo egli volentieri atteggiamenti da piccolo reazionario, che forse potranno piacere nei circoli scolastici e universitarii, ma che mal si addicono a un critico, il quale deve avere anima simpatica, larga, comprensiva. Stia sicuro il Porena che coloro che ora torcono il muso con disdegno innanzi alla geniale produzione di artisti contemporanei, sono della stessa razza di quelli che trent'anni fa giudicavano il Carducci poeta senza ispirazione; settant'anni fa, dicevano il Leopardi empio ed oscuro, ed il Manzoni triviale e scorretto; e cento o centoventi anni fa, il suo Alfieri biasimavano come duro, secco e violento. Bei tipi questi ammiratori e studiosi di antica letteratura! Se la cosa fosse dipesa da loro, il mondo si sarebbe fermato da secoli. Ed è da credere che la stessa vecchia letteratura sia da essi ammirata in ciò che ha di vecchio, non in ciò che è eternamente giovine.

La seconda causa che danneggia il libro del Porena consiste, per così esprimerci, nell'animo distratto e non concentrato ed assorbito nella poesia che si voleva illustrare. Il Porena tiene molto alla moralità, al patriottismo, alla saldezza dell'assetto sociale, alla monarchia e a tante altre cose certamente rispettabili, ma estranee al suo tema. E l'odio dell'astigiano contro la tirannia lo fa ripensare per contrasto a Bresci ed agli anarchici; e gli augurii alla futura grandezza d'Italia gli danno fremiti di tenerezza per Casa di Savoia: tanto che noi finiamo con l'aspettarci di vedere spuntare, da un momento all'altro, e sempre a proposito dell'Alfieri, le infantili sembianze delle due principessine Jolanda e Mafalda! La poesia impallidisce in mezzo a queste distrazioni.

Se anche l'autore fosse un fanatico della politica e della moralità, noi deploreremmo tali divagazioni. Ma tanto più dobbiamo biasimarle in quanto ci appaiono escogitate a freddo, sovrapposte artificiosamente; ed

infatti esse scoppiano all'improvviso, con enfasi retorica, da un tono di esposizione che è quasi costantemente calmo e freddo.

Troppo freddo: ed in ciò è la terza causa dei difetti di questo libro. Innanzi ad un poeta quale l'Alfieri, bisognerebbe sentire come interno pungolo il *sursum corda!* Ma l'autore, quasi sempre, si tiene a distanza dal poeta che loda. Non è la prima volta che, nelle pagine di questa rivista, abbiamo accennato a un certo stile scherzoso, ricco di *calembours*, che è diventato abituale in parecchi giovani professori e scrittori di poesia e d'arte, e che ci sembra non una *urbanitas* ma il contrario. Il Porena, che ne era libero nei suoi primi scritti (per es. in quello, qui ristampato, sulla *Poetica alfieriana della tragedia*), ne appare ora tutto intriso. Parla ad esempio del tentato suicidio dell'Alfieri per disperazione di amore: e dice che il servo fidato che lo mandò a vuoto, « risparmiando per allora *una brutta tragedia*, venne a preservarne *tante e sì stupende* alla nostra letteratura! » (p. 18). Narra l'aneddoto dell'Alfieri che al *conciossiachè*, prima parola del *Galateo* di Monsignor della Casa, non volle più leggerlo, e lo gettò dalla finestra; ed ecco subito la freddura: « Non aveva proprio letto il *Galateo!* » (p. 23). Riferisce che l'Alfieri non volle leggere Shakespeare per timore di perdere l'*originalità*: « Era davvero un bell'*originale!* » (p. 24). Avvedutosi che la Curia Romana era mal disposta verso di lui, il poeta lascia Roma: « volle prevenire uno *sfratto* con uno *sgombero!* » (p. 31). S'incontra molti anni dopo con la donna che egli aveva compromessa in Inghilterra; e le scrive parole di compassione e di scusa: quella gli risponde che era felice della sua *libertà*: « Il poeta della *libertà* non potè che applaudire! » (p. 36). E questo nelle prime pagine. A me il vezzo non pare sopportabile. Il Porena e gli altri che vi si abbandonano dovrebbero rileggere, nel *Wallensteinslager* dello Schiller, la predica del Cappuccino. Così si vaccinerebbero, una volta per sempre, contro l'infezione!

Tutte queste cagioni di traviamento si possono rimuovere con la severa disciplina data a sè stessi. Nel libro del Porena sono alcune buone osservazioni: ne accenniamo una, a p. 381-2, sulla erroneità del recitar la tragedia alfieriana con l'intonazione solita nel dramma realistico moderno. E — malgrado il metodo improprio di studiar l'opera dell'Alfieri tragedia per tragedia, e di staccar le tragedie dalle liriche e dalle altre opere che son fatte della medesima sostanza, e di dar soverchio rilievo all'azione e allo schema tragico, — parecchie pagine, sull'*Antigone*, sull'*Agamennone*, e specie sulla *Mirra* e sul *Saul*, ci mostrano che il Porena potrà, se vorrà, fare della sana critica. Ma egli deve lasciar da parte sottigliezze scolastiche, preoccupazioni moralistiche e pretensioni di bello spirito, ed affisarsi unicamente nella poesia, il cui divino sembiante comunicherà alla sua critica elevatezza e serietà (1).

B. C.

---

(1) Il Porena accenna più volte a una sua teoria estetica, per la quale la na-

GOETHE. — *Das Tagebuch — Vier unterdrückte Römische Elegien — Nicolai auf Werthers Grab.* — Wortgetreue Neudrucke.... herausgegeben von D.r Max Mendheim, Leipzig, Weigel, 1904.

Lascio da parte, senz'altro, l'epigramma, abbastanza noto, col quale il Goethe rise e volle far rider gli altri dei dolori del giovane Werther, da lui stesso qualche anno prima descritti col fuoco che veniva dall'intimo consenso dell'anima sua propria. Quanto alle quattro elegie romane, soppresse nelle edizioni correnti, mi limiterò a ricordare che, frammentariamente, come, del resto, sono ancora qui e rimarran sempre per volontà della famiglia granducale che, dopo aver agevolata la via alla gloria del Goethe, ne custodisce, gelosamente, la purità, videro la luce nel volume primo della grande edizione weimariana delle opere di Goethe; e che Emilio Teza ne tentò subito una traduzione nel volume primo della *Rivista contemporanea.*

A me preme richiamar l'attenzione dei lettori italiani sul poemetto *Das Tagebuch*, così intitolato in quanto vuol essere un estratto di quel che un poeta in viaggio vien notando nel suo *Giornale* intimo. È, propriamente, una novella in ottave: non facile, non possibile, anzi, è riassumerne il contenuto neppure in una rivista, la quale, in grazia della serietà delle sue intenzioni, si volesse, per una volta tanto, permettere una contravvenzione alle leggi della decenza. A chi proprio voglia avere una idea della situazione fondamentale additerò, col Mendheim, l'elegia settima del libro terzo degli *Amores* di Ovidio « in se ipsum, quod sibi apud amicam defuerit » o ricorderò l'episodio di Angelica e dell'Eremita nell'*Orlando Furioso;* o anche semplicemente e più opportunamente il distico di Tibullo:

> .... aliam tenui; sed jam quum gaudia adirem
> Admonuit dominae deseruitque Venus;

distico che il Goethe pose, a mo' d'epigrafe, in testa alla novella. Nella quale, però, la « domina » non è se non la donna legata al poeta dal

---

tura avrebbe bellezza, quando ha *espressione,* e nell'arte alla bellezza di espressione si aggiungerebbe quella di *riproduzione.* Ci permettiamo di dargli il consiglio di riesaminare questa teoria; egli vedrà che non resiste alla critica, non essendo possibile concepire il bello detto di natura come qualcosa di più semplice e di meno complicato rispetto a quello detto di arte. Il contrario è il vero. Ed ogni analisi filosofica non può movere se non dall'interno, cioè dalla produttività dello spirito. — Anche, egli scrive, in più di un luogo, che l'effetto morale dell'arte consiste nella liberazione dagli interessi immediati, e nel dar libero giuoco al senso morale in un mondo di mere rappresentazioni. Ma ciò, tutt'al più, vale a riconfermare l'indifferenza morale dell'arte: chè quella reazione morale, se mai, sarà data dal giudizio morale e non dall'arte per sè presa.

sacro vincolo del matrimonio; e questo particolare fa sì che la rappresentazione realistica della novella metta poi capo a una santa morale, quella che il buon Mittler — mediatore di nome e di fatto — bandisce in quel romanzo delle *Affinità elettive*, nel quale le anime dei protagonisti si cercano a traverso gli impedimenti legali per virtù d'una segreta attrazione che opera appunto a ritroso della morale incardinata nelle leggi umane. « Guai a chi mi tocca lo stato matrimoniale, grida il bravo uomo, *vox clamantis*, pur troppo, *in deserto*; guai a chi, con parole o con fatti, tenta demolirmi questo ch'è il fondamento d'ogni società moralmente costituita! ». Sulla concezione del romanzo e su quella della novella esercitarono certo un qualche influsso le discussioni allora di moda sul magnetismo e sul mesmerismo. Le *Affinità elettive* sono del 1809, il *Tagebuch* del 1810; e, curioso a notare e non notato, abbiam qui, sia pure in versi, la forma della novella che il poeta aveva, in origine, assegnata anche a quel suo romanzo.

Quanto allo stile e alla tecnica, evidenti sono gl'influssi del Casti, il poeta che il Goethe nel luglio del 1787 aveva conosciuto a Roma, in casa del conte Friess, e di cui qualche novella, enfaticamente recitata, lo aveva acceso di ben più sincero entusiasmo che non l'*Aristodemo* del Monti, quantunque in questo egli ravvisasse un parente stretto di Werther. Egli assaporò quella poesia salace come un frutto maturato in quell'ambiente di « Sinnlichkeit » (non traduco per non dir più o meno) meridionale, nel quale egli si veniva rinnovando; e a qualcosa di simile egli volle avvezzare il palato dei suoi buoni Tedeschi, che del resto avean già il loro Heinse, con quel mirabile centone che sono le *Elegie romane* e del quale la novella del *Tagebuch* può venir considerata come un'ultima risonanza. Le *Elegie romane* sono, è vero, del 1790, quando Goethe era appena tornato d'Italia: laddove il *Tagebuch* è del 1810; ma è risaputo (e che cosa ormai non si sa della vita del Goethe?) ch'egli rilesse le novelle del Casti nel 1808.

Ma altra cosa è un'avventura come quella del *Tagebuch*, svoltasi tra le pareti d'un piccolo albergo tedesco, altra l'esaltazione sensuale d'una stanca anima nordica tra gli ardori e i bagliori del gran cielo latino; e cosa ben diversa son le ottave, fluide e scoppiettanti di frequenti rime e contente di dir chiaro e tondo quel che han da dire, dai distici delle *Elegie romane*, nei quali la vita dell'oggi, a traverso le parole, le frasi, gli emistichi di Ovidio, Catullo e Properzio, si tinge di quel colore arcaico che presta decoro anche ai minimi o più comuni particolari. E il fatto è che appassionati studiosi di Goethe hanno ostinatamente negato ch'egli fosse l'autore di questa novella, quantunque vi compaia evidente qualche tratto fondamentale delle *Affinità* e vi faccia capolino qualche elegante motivo delle *Elegie*, e quantunque per cosa certamente sua la stampasse già nel 1861 in pochi esemplari destinati a goethisti di professione Salomone Hirzel, un editore lipsiense ch'era egli stesso un autorevole « Goetheforscher ». Ma oramai nessun dubbio sarebbe più possibile;

poichè la critica, senza neppur molto sforzo, è in grado di dimostrare che solo su questa novella si lascian logicamente conciliare certe allusioni dei *Gespräche* dell'Eckermann, delle *Mitteilungen* del Riemer, altro familiare del poeta, e dei *Tagebücher* del poeta stesso. Da questi anzi si riesce anche a desumer la certezza che la novella dovè esser composta negli ultimi dell'aprile del 1810. Se l'abate Casti fosse ancora stato al mondo, avrebbe potuto inorgoglire di ravvisarvi qualche cosa di suo; egli che s'era dovuto difendere dall'accusa di aver negli *Animali Parlanti* imitato il *Reinecke Fuchs.*

CESARE DE LOLLIS.

ANTONIO FUSCO. — *La Poetica di L. Castelvetro.* — Napoli, Pierro, 1904 (pp. 264, in-16.°).

Questo libro è una prova giovanile assai promettente, non tanto per le conoscenze che vi si dimostrano, e che sono veramente estese; nè per la diligente preparazione speciale al soggetto preso a trattare, la quale non lascia nulla a desiderare; quanto piuttosto per l'acume dell'ingegno, per la disciplina del pensare metodico, per il vivo amore della verità, che vi si scorge ad ogni tratto, in ogni giudizio: tutte le doti più propriamente essenziali al progresso del sapere. Amore della verità non è solo la fede invincibile del Bruno a quella filosofia che gli costa la vita, o l'irrequieta e tormentosa aspirazione di ogni filosofo alla soluzione de' dubbi che gli annebbiano la visione complessiva del mondo; ma anche quella meno eroica e più tranquilla beatitudine dello spirito che ripone un interesse sincero nell'oggetto de' propri studi, e ci vive dentro, senza preoccupazioni estranee di nessun genere, ossia quella ingenua situazione dell'anima in cui gli studi si proseguono davvero come fine a se stessi. Si vede benissimo che il Fusco s'è messo *toto corde* a studiare i problemi estetici; s'è addentrato in questa materia e par che se ne sia fatto il suo mondo. Così l'esposizione e la critica ch'egli fa delle teorie poetiche del Castelvetro, gli è occasione a ritoccare a uno a uno cotesti problemi, per risolverli da capo squadrandoli da ogni parte e confermandone le soluzioni con osservazioni ora nuove, ora nuovamente pensate.

Bisogna pur convenire che a un lavoro di questo genere, o meglio a uno spirito speculativo come quello del Fusco, non vi poteva essere tema più disadatto di un teorico dell'arte così pedantesco, così sofistico, così falso, così chiuso a ogni senso d'arte, come il Castelvetro. Ne è avvenuto che il Fusco, dopo essersi assimilate le recenti dottrine estetiche, messosi innanzi al suo autore, non ha potuto non ribellarsi a ogni sua affermazione, e non esser tentato ogni momento a chiudergli la bocca e a rifargli il latino; e non è riuscito a sentire per lui quella simpatia, onde bisogna legarsi anche agli errori, quando se ne voglia scrivere la storia. Giacchè il mondo è così largo, che si può benissimo fare il comodo proprio, senza imbattersi nel Castelvetro. Ma, se gli volete proprio

andare incontro, lo dovete *intendere*, e affiatarvi con lui quel tanto almeno che è necessario per poterlo conoscere e spiegarselo. Ora il Fusco lo ha studiato attentamente, e ha studiato Aristotile e tutti gli espositori del sec. XVI (già bene studiati dallo Spingarn) e anche i posteriori; e tutto quello che dice, se ne togli un po' d'esagerazione nella severità dei giudizi, è vangelo. Pure si sente nel suo libro un certo vuoto, che nasce appunto da questa opposizione tra la materia e lo studioso; il quale non sa dimenticare neppure un momento la sua estetica, per lasciar dire il Castelvetro, e poter entrare quindi nella mente di lui, anzi in quella dei trattatisti, in generale, del 500, per giudicare i quali sarebbe bastato qua e là un sorriso garbato, una parola lasciata andare senza parere di voler insegnare ai poveri morti di quattro secoli fa quel che noi siam giunti a saper bene oggi o ieri. Non già che il Fusco si metta proprio a tu per tu col suo autore; chè ha troppo buon gusto per non perdersi in una fatica così inutile. Ma quel riferire che egli fa, su ogni punto, l'errore del Castelvetro e poi subito la verità che gli va contrapposta, sa troppo più di polemica che di critica. Il Fusco perciò avrebbe fatto e farà assai meglio a provarsi in un lavoro teorico o nella critica d'uno scrittore contemporaneo.

Bisogna parsuadersi che per la storia non ci sono errori, perchè tutto ciò che è stato fatto o pensato, *doveva* esser fatto o pensato; e lo storico deve dirci perchè *doveva: hoc opus!* È la scienza, per cui non esistono più determinazioni varie di luogo e di tempo, nè quindi han più valore i nomi di Tizio e Sempronio, è la scienza che tira la gran linea tra ciò che ha un'eterna ragion d'essere, e ciò che non l'ha. Ma la scienza appunto non sa nulla del Castelvetro.

Quest'osservazione però — e già s'intende — riguarda più l'intonazione che la sostanza della critica del Fusco, che è sempre penetrante ed esatta, e presentata in una forma spigliata, arguta, rapida. E della esposizione precisa che il Fusco fa del pensiero del Castelvetro in tutti i suoi particolari, e delle differenze e delle somiglianze tra la poetica di costui e degli altri espositori contemporanei di Aristotile, si gioverà molto la storia dell'estetica e della critica letteraria del Rinascimento. Specialmente importanti sono i due ultimi capitoli della prima parte del libro, sul fine della poesia, sulla sua origine psicologica e storica e sui generi poetici; e il terzo della seconda parte, sulle unità drammatiche.

G. G.

VARIETÀ.

I.

UN ARTICOLO DIMENTICATO DI VINCENZO CUOCO SUGLI SCRITTORI POLITICI ITALIANI.

[L'articolo, che ci sembra opportuno di toglier dall'oblio, fu pubblicato, compie ora appunto un secolo, nel *Giornale italiano*, di Milano, del 24 dicembre 1804 (anno III Repubblicano, n. 154, pp. 625-6). Ivi si vede segnato con la sigla *C.*, che è quella che usava Vincenzo Cuoco quando, esule in Lombardia, era assiduo collaboratore del *Giornale italiano* per la parte letteraria: non reca titolo. Esso contiene una sintesi vigorosa della storia degli studii politici in Italia dal medioevo sino alla fine del secolo XVIII, sbozzata occasionalmente e con pochi tocchi da un uomo che padroneggiava la vasta materia ed era familiare coi problemi della politica. Crediamo che anche ora, dopo un secolo, si leggerà con interesse e non senza frutto. — B. C.]

Nel paragone de' meriti letterarj delle varie Nazioni dell'Europa, pare che all'Italia non si neghi la gloria di aver rigenerate ed elevate ad altissima perfezione le belle arti e le scienze fisiche e matematiche. Sulle scienze morali e politiche, non vi è la stessa concordia. Si dice ch'esse sien nate tra gli oltramontani, e vi è anche qualche italiano il quale non dissente da tale opinione, e ne accusa or le vicende civili dalle quali è stata turbata l'Italia, or le idee religiose preponderanti bene spesso oltre il limite che la stessa religione avea segnato.

Io non so ammettere il fatto: e credo che se gl'Italiani negli altri studj han fatto molto, in questi studj morali e politici poi han fatto moltissimo, ed è forse appunto quella parte dello scibile in cui rimangono ancora superiori alle altre Nazioni. Rispetto anche io gli eminenti scrittori che vantano le altre Nazioni, ma il loro merito non è per me una prova che noi non ne abbiamo altri di merito eguale o superiore: al contrario, il vederne i loro nomi quasi obbliati tra noi è una dimostrazione della decadenza in cui da qualche anno sono presso di noi gli studj severi.

Non parlerò dell'epoca anteriore a Machiavelli. Allora noi non solo eravamo i migliori ma i soli. Nella stessa barbarie scolastica surse tra noi Tommaso d'Aquino, il primo tra' commentatori della politica di Aristotele che meriti di esser letto, il primo forse che abbia assoggettate le leggi civili alli principj della ragione, e che le discussioni della scuola abbia trasportate dalle *quiddità* e dalle *qualità* alla economia ed alla ra-

gion civile; e forse entro quel suo frasario aristotelico vi sarebbe, come diceva Leibnizio, da scavar più di quello che si crede. Le opere di questo grandissimo uomo meriterebbero di essere riesaminate oggi in tanta luce di filosofia (1). E poco dopo di lui venne l'altro vastissimo ingegno di Dante, il quale forse prima di ogni altro concepì l'idea di governo regolare, stanco dell'anarchia che allora lacerava l'Europa.

A Dante i disordini pubblici destaron in mente tutte quelle idee politiche onde riempì il suo divino poema e la sua *Monarchia*. Disordini diversi, ma non minori, furono, quasi tre secoli dopo, cagione delle profonde osservazioni di Machiavelli. Dante avea osservata l'anarchia in popoli forti, armigeri, semplici, e che tendevano alla civile perfezione; ed avea desiderato l'ordine e l'unità. Machiavelli osservava la corruzione de' popoli che dir si potean fracidi prima di esser maturi, la decadenza di ogni virtù civile, di ogni arte, di ogni valor militare, i piccioli vizj delle viltà più distruttivi di quelli della ferocia; ed avea concepite le prime idee di virtù pubblica e di tattica militare. Ma dopo la morte di Dante la sorte dell'Italia migliorò; peggiorò dopo la morte di Machiavelli. Quindi gli studj politici, dopo Dante, si perfezionarono; dopo Machiavelli si corruppero.

L'Italia divenne provincia della Spagna. Filippo II, con una politica feroce e sospettosa, non solo corruppe gli ordini, ma anche tutti i principj della legislazione. Questa scienza, rinata in Italia, per gli esempj di utile industria, di liberalità di ordini, di civiltà di costumi che noi avevam dati alle altre Nazioni, e per la mente sublime di Machiavelli; ma rinata guerriera, nobile, generosa, divenne in breve tempo sedentaria, sospettosa, terribilmente mistica. L'arte di render felici i popoli fu confusa coll'arte di far fortuna in una corte: l'uomo di Stato fu confuso col cortigiano. Coloro che non hanno letto Machiavelli, chiaman questa tale politica machiavellica. Coloro che non conoscono l'Italia, la chiamano italiana. Essa intanto non è nè machiavellica nè italiana, ma nacque qualche mezzo secolo dopo Machiavelli, e fu introdotta in Italia dietro gli esempj spagnuoli (2). Si potrebbe chiamar la politica di Filippo II e di Ferdinando il cattolico. Il primo forse a scriverne un trattato fu Perez (3). Aperta una volta la via, tutti, dietro il di lui esempio, ricercarono nelle sentenze e nei fatti male intesi di Tacito i fondamenti della politica, e fummo inondati da quei tanti libri di *Emblemi*, di *Massime di uomo di Stato*, di *Manuali politici*, corrompitori egualmente e della mente

(1) Vedi H. R. Feugueray, *Essai sur les doctrines politiques de St. Thomas d'Aquin*, Parigi, 1857; e M. Maurenbrecher, *Th. v. Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, Lipsia, 1898.

(2) Vedi il *Machiavelli* del Tommasini, Torino, 1882.

(3) Antonio Perez (1539-1611), *Relaciones de su vida*, Londra, 1594, Parigi, 1598.

e del cuore. Nella Spagna si elevò sopra tutti gli altri Baldassar Graziano (1), in Francia Amelot-de-la-Houssaye (2). E questa politica intanto in nessuna altra parte di Europa fece tanto pochi progressi quanto in Italia. Mentrè quasi tutto il rimanente dell'Europa non ne conosceva altra, tra noi Cebà scrivea il suo trattato del *Cittadino* (3), libro non esente da qualche pedanteria, ma pieno di metodo e di morale; Sammarco il trattato sulle *Rivoluzioni de' regni* (4), libretto forse meno noto di quello di Cebà, ma più degno di esserlo, e che per sapienza politica meriterebbe di star tra i classici italiani, se il posto di *classico* si desse per le idee, delle quali abbiam bisogno sempre e che sono sempre le stesse, e non per le parole, che cangiano tutti i giorni e possiamo sempre che vogliamo trovar ne' vocabolarj; Contarini scriveva il suo trattato sulla Repubblica veneta (5), colla sapienza di un antico, sebbene di tanto in tanto macchiata da un poco troppo di oligarchia; scrivevan Giannotti, Paruta; Boccalini distruggeva colle armi del ridicolo una politica falsa; e Campanella tentava farla rinascere turbolenta, ma generosa. Quel Campanella, che noi appena conosciamo come politico, lo era, e tanto grande, che il grandissimo Grozio non isdegnava far delle di lui opere compendj ed estratti. Ma la corruzione pubblica era giunta all'estremo, e gli sforzi de' privati non potevan bastare a distruggere l'errore sostenuto dall'esempio de' potenti. Una terza classe di scrittori, non avendo coraggio di attaccar di fronte l'errore, e non volendo dall'altra parte approvarlo, scelse una via di mezzo; ed ebbimo quelle opere mediocri, nelle quali forse non trovi grandi errori, ma nè anche grandi verità, quali sono le opere di Botero ecc., ecc.

Nei primi anni del secolo scorso gli studj della legislazione e della politica levarono in Italia un volo più sublime. Fino a quell'epoca il maggior numero degli scrittori eransi occupati di osservazioni e di fatti particolari; metodo che in questo studio Bacone credeva il migliore, ma che intanto non conduce mai a vera scienza, la quale non vi è senza le idee universali. Un solo tentativo in questo genere l'avean dato i due

---

(1) Sul Gracian, vedi specialmente K. Borinski, *B. G. und die Hoflitteratur in Deutschland*, Halle a. S., Niemeyer, 1894; e la ristampa dei due scritti: *El héroe — El discreto*, con un estudio crítico por Arturo Farinelli, Madrid, Rodriguez Serra, 1900.

(2) A. N. Amelot de la Houssaye (1634-1706) tradusse in francese ed annotò molte opere storiche e politiche, Tacito, Sarpi, Machiavelli, etc. La sua opera principale è l'*Histoire du gouvernement de Venise*, Parigi, 1676.

(3) Arnaldo Cebà, *Il cittadino nobile di repubblica*, Genova, 1617.

(4) Ottavio Sammarco (napoletano), *Delle mutazioni de' regni*, Venezia, 1629. Fu ristampato tra gli *Scrittori politici*, Milano, Bettoni, 1830.

(5) Gasparo Contarini (1484-1542), *Della repubblica e magistratura di Venezia*, Venezia, 1548.

Gentili (1); uno segnando la strada a Grozio col suo trattato del diritto della guerra, l'altro riducendo a forma metodica tutto ciò che fino a' suoi tempi erasi scritto sulle cagioni e sugli effetti delle rivoluzioni civili. Ma tali opere non erano che picciole parti di grande edificio. Mancava ancora chi ne formasse il disegno, chi mettesse la prima pietra. Era necessario conoscer prima di ogni altra cosa la natura della città; analizzarne le varie parti, conoscerne i diritti e le obbligazioni. Ed il primo a definir, e con esattezza, tutte queste idee fu G. Vincenzo Gravina, uno degli uomini più grandi che abbia l'Italia; quel Gravina di cui tre definizioni forman la base del *Governo civile* di Locke e dello *Spirito delle leggi* di Montesquieu, e tre §§ contengono quasi intero il *Contratto sociale.* Montesquieu a nessun altro degl'Italiani è stato tanto grato quanto a Gravina ed a Machiavelli. Gravina è stato forse il solo da lui citato, Machiavelli il solo da lui lodato. Ma il merito di questi due grandi scrittori era tanto poco noto oltremonti, che di Gravina si è tenuto conto come di un semplice giureconsulto; di Machiavelli, Bielfeld (2) si meraviglia che abbia potuto meritar tante lodi da un uomo qual era Montesquieu. Fa meraviglia, dice questo amabile amburghese, che un politico tanto sublime abbia potuto dar tante lodi ad un politicastro..... Che rispondere al signor Bielfeld?.... Egli è morto: il Signore abbia in gloria l'anima sua!

Poco dopo Gravina surse Vico, e fondò realmente una *scienza nuova.* Egli il primo vide che tutte le leggi doveano avere una ragione, e che questa ragione dovea star riposta nell'ordine generale delle cose: vide che a quest'ordine doveano andar soggette anche le istituzioni civili, e segnò l'orbita intorno alla quale si aggirano con periodo eterno tutte le civili società. Leggi, governi, costumi, religioni, tutto divenne conseguenza della proposizione generale ch'esprimeva quest'ordine eterno; i precetti, gli usi, le leggi di tutte le età divennero tante *anomalie*, calcolabili per forza de' principj che egli piantava. Ma Vico aveà precorso di un secolo la sua età, nè gli uomini dai suoi principj seppero trarre tutto il frutto. Fermentarono però a poco a poco, ora in questo ora in quel luogo, ma in Italia meno che altrove; e gl'Italiani i quali credono Vico inintelligibile ricomprano poi dagli esteri *a minuto* ciò che Vico avea donato *all'ingrosso.* Rimane però ancora aperta da Vico una via immensa, nella quale chi vorrà correre raccoglierà per gli studj politici la gloria di aver insegnate nuove, grandi, utilissime verità.

Io non parlerò nè di Filangieri, nè di Beccaria, nè di Pagano, nè di tanti altri che una parte o un'altra han coltivata della scienza della legislazione, chè di questi il numero sarebbe infinito; ma finirò esponendo

---

(1) Alberico Gentile (di Castel S. Genesio, 1551-1611), *De jure belli libri tres,* Leida, 1589; Scipione Gentile (1563-1616), *De jure publico populi romani,* 1598, e *De conjurationibus.*

(2) J. F. Bielfeld (1717-1770), *Institutions politiques,* Aja, 1760.

un mio voto, cioè che qualcheduno amante della gloria italiana, imprenda a scrivere una storia della scienza della legislazione in Italia, incominciandola dall'epoca di S. Tommaso fino ai giorni nostri. Questa storia, non iscritta nè da pedante nè da semplice erudito, ma da uomo che conosca profondamente la scienza, dovrebbe esser non tanto la storia degli uomini quanto quella delle idee; dovrebbe incominciar da quelle semplicissime e rozze per le quali la scienza risorse, paragonarle ai tempi, seguirne lo sviluppo, indicarne le applicazioni, le conseguenze, l'uso fattone, tanto in Italia quanto fuori dell'Italia; mostrare l'influenza della scienza sullo stato civile, ed a vicenda l'influenza dello stato civile sulla scienza. Questa storia scritta in tal modo sarebbe il più utile trattato di legislazione, perchè ardisco dire che nessun'altra nazione ha tanti scrittori, tanto varj e tanto eccellenti in questo genere, e mostrerebbe forse la veracità di quell'epiteto che Virgilio, profondo conoscitore delle menti degli uomini, dà come carattere eterno degl'ingegni italiani (*).

II.

LA LETTERATURA COME « ESPRESSIONE DELLA SOCIETÀ ».

Non so se tutti sanno, o ricordano, che questa formula di effetto rivoluzionario nella critica: « la letteratura è l'espressione della società », si deve a due grandi reazionarii politici: al visconte de Bonald e al barone de Barante. Il De Bonald vi accennò nella sua *Théorie du pouvoir politique et religieux* del 1794, in un articolo del *Mercure* del 1801, nella *Législation primitive* del 1802, nello scritto *Du style et de la littérature* del 1806, e in altri minori. Egli tendeva a dare nuovo avviamento alla celebre disputa del valore comparativo degli antichi e dei moderni, col connettere lo svolgimento della letteratura allo svolgimento della società: « Ainsi, à observer depuis Homère jusqu'à nos jours, les progrès de la littérature, *qu'on peut regarder comme l'expression de la société*, on la voit passer graduellement du genre familier et naif, et en quelque sorte domestique, au genre d'un naturel plus noble et qu'on peut appeler public ». Il De Barante l'applicò pel primo largamente nel suo *Tableau*

(*) Era già in tipografia questo scritto quando è stato pubblicato il bel libro del prof. MICHELE ROMANO, *Ricerche su Vincenzo Cuoco, politico, storiografo, romanziere e giornalista,* Isernia, Colitti, 1904, che in appendice reca questo ed altri articoli del Cuoco. Del libro del Romano discorreremo di proposito: intanto, non sarà un gran male che l'articolo del Cuoco abbia due contemporanee ristampe; tanto più che in uno dei prossimi fascicoli, togliendo occasione da esso, faremo alcune osservazioni sul metodo della storia delle scienze morali e politiche.

de la littérature française au XVIII siècle, pubblicato nel 1809. Egli voleva mostrare che a torto si attribuisce all'opera degli scrittori la trasformazione della società, e, pel periodo di cui trattava, la rivoluzione francese. « Au lieu de disposer des moeurs et des opinions d'un peuple, les lettres en sont bien plutôt le résultat: elles en dépendent immédiatement, on ne peut changer la forme ou l'esprit d'un gouvernement, les habitudes de la société, en un mot, les relations des hommes entre eux, sans que, peu après, la littérature éprouve un changement correspondant » (1).

Sarebbero da seguire la divulgazione e i varii significati della formula attraverso la Stael, il Sismondi, gli Schlegel, i romantici italiani del *Conciliatore*, fino al Taine e ai sociologi moderni. Raccomando il tema a qualche giovane studioso, e vado al mio scopo.

Il quale è di riconoscere che ad ognuno che si occupi di critica può capitare a volta a volta di accettare la formula o di negarla: cosicchè niente sarebbe più facile che cogliere i critici in contradizione a proposito di essa. Tutto sta a stabilire che cosa s'intenda ora affermare, ora negare.

« La letteratura è l'espressione della società », può significare che la letteratura non è un'interpretazione scientifica, nè un'azione morale sulla società, ma è, di fronte alla società, semplicemente ciò che si è già detto: espressione. Donde si ricava l'indipendenza dell'arte dalla scienza e dalla moralità. Ed in questo senso la formula è stata spesso adoprata; e, in questo senso, che cosa di più vero?

Ma chi ha fatto professione di essa, si può trovar nella necessità di doverla, in altre occasioni, negare recisamente. Ed in primo luogo negarla proprio nell'intenzione con cui fu foggiata dal suo inventore De Bonald. La letteratura, espressione della società, non può voler dire che, progredendo la società, progredisce la letteratura, come il De Bonald intendeva. Una grande opera d'arte può sorgere nella decadenza di una civiltà: per converso, tempi civilissimi possono vivere in artistica mediocrità. L'errore si continua dai moderni evoluzionisti, che storditamente applicano il criterio medesimo del progresso scientifico o sociale alla storia della letteratura e dell'arte.

E negarla, in secondo luogo, nell'intento in cui l'adoprava il suo primo grande applicatore, il De Barante. Il quale lasciamo andare che, come bene notò il Michiels, esagerava la sua tesi comprendendo nella letteratura anche le produzioni filosofiche, che non sono poesia ossia letteratura come arte; ma, in certo modo, apriva anche la via all'errore,

---

(1) Per la documentazione, vedi Alfred Michiels, *Histoire des idées littéraires en France au XIX siècle et de leurs origines dans les siècles antérieurs,* 4.a ediz., Paris, Dentu, 1863: sul De Bonald, vol. I, l. II, c. 4; sul De Barante, ivi, c. 7. Questo libro, assai istruttivo, meriterebbe di essere più stimato in Francia e più conosciuto in Italia.

che culmina poi nel Taine e nei naturalisti, di considerare la letteratura sensisticamente, non quale *coscienza* che la società acquista di sè medesima, ma quasi come un risultato meccanico o una *secrezione* sociale.

Non basta. I moderni sociologi, che quanto più sono moderni tanto più sono antiquati (almeno in fatto di teorie estetiche), danno sovente alla formula un significato, che è proprio l'opposto, non solo del significato primitivo, ma della verità. La letteratura è espressione della società, essi dicono: dunque, deve promuovere gli utili e soddisfare i bisogni sociali. E chi medita pel problema operaio pretenderà un'arte *sociale*; e chi si atteggia a neoaristocratico, un'arte che celebri la lotta, il trionfo, la conquista, un'arte *imperialistica*. Qui anche bisogna opporre una negazione recisa.

Finalmente, c'è ancora un equivoco, che ho visto risorgere nelle discussioni fatte intorno a un libro del quale ho avuto occasione recente di dire il bene che merita (1). Lo Spinazzola scrive a un punto, criticando il Taine: Tutto un popolo ridente non crea un Aristofane, ma Aristofane farà ridere tutto un popolo. E gli è stato obiettato che un Aristofane non potrebbe sorgere in una Tebaide, nè fiorire in una compagnia di battuti. D'altra parte, si è osservato che dopo aver criticato il Taine, lo Spinazzola torna di fatto al metodo del Taine, quando parla di Atene, di Pericle, di Aspasia, per fare intendere l'arte di Fidia. Ora a me pare che lo Spinazzola abbia ragione così nella massima che egli esemplifica col nome di Aristofane, come nel metodo tenuto nel comentare Fidia. Un'Atene ridente non deve di necessità produrre un Aristofane; in mezzo ad una società di piagnoni, può sorgere, sia pure per contrasto, il poeta fornito di visione comica. Atene, Pericle, Aspasia entrano per qualcosa nell'arte di Fidia. Gli è che la *letteratura espressione della società*, è una frase che ha il torto di essere vaga, e perciò si presta ad essere interpretata in modo che contenga ora più, ora meno del necessario e del vero. Se « società » è presa come condizione media generale di un'accolta d'individui, non è vero che la letteratura ritragga *soltanto* i sentimenti di essa: nè è vero che debba ritrarre quei sentimenti *di necessità*. L'artista può esprimere meno o più di ciò che gli offre una data società, perchè l'artista ha la sua individualità, l'anima sua, che può spaziare anche oltre la sua cerchia storica e sociale.

— Naturalissimo! — si risponderà; ma con la parola « società » si devono intendere non solo le condizioni medie più o meno generali, ma tutti i sentimenti dei componenti di una società, tra i quali bisogna contare anche l'artista. — E siamo d'accordo! Ma non c'è il rischio che l'interpretazione, così corretta, ci sveli un altro difetto della formula: ci mostri cioè che essa, oltre ad esser equivoca, è *pleonastica?* Occorre dire

---

(1) Vedi *La Critica*, II, 123-128, sulle *Origini e il cammino dell'arte* di V. Spinazzola.

che « la letteratura è *espressione* della *società* », quando poi per *società* s'intende il *tutto*, la *realtà?* Non basta dire che essa è *espressione* (di qualche cosa)?

Tali le difficoltà della formula. E perciò se troverete che qualcuno avrà detto, o dirà, una volta che « la letteratura *è* espressione della società », ed un'altra che « la letteratura *non è* espressione della società », non siate corrivi ad accusarlo di contradizione, senza prima esaminare che cosa afferma nel primo caso e che cosa nega nel secondo. Potrebbe darsi che non ci fosse contradizione, ma anzi pieno accordo e determinatezza di idee. Non parlo, beninteso, per mio conto, perchè non mi pare di essere ancora capitato in siffatta apparente e verbale contradizione. Merito, tutt'al più, della pronta memoria, che me ne avrà preservato, rendendomi in qualche modo cauto nell'usare di nuovo in altro senso parole già usate in un certo senso; il che non toglie che la cosa e gli incidenti delle discussioni suggeriscano le due formule opposte, e, in diversi casi, le giustifichino entrambe.

B. C.

LIBRI DI RECENTE PUBBLICAZIONE:

Giuseppe Giusti, *Epistolario edito e inedito*, raccolto, ordinato e annotato da Ferdinando Martini, con l'aggiunta di XXI appendice. Firenze, Le Monnier, 1904. Tre volumi.

E. Spenlé, *Novalis*. Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne, Parigi, 1904.

Rdf. Haym, *Gesammelte Aufsätze*, Berlino, 1903.

P. D. Pasolini, *Gli anni secolari*, Roma, 1904.

J. Dresch, *Gutzkow et la jeune Allemagne*, Parigi, Société nouvelle d'édition, 1904.

K. Walizwescki, *Les origines de la Russie moderne. Ivan le terrible*, Parigi, Plon, 1904.

A. Lebey, *Le Connétable de Bourbon: 1490-1527*, Parigi, Perrin, 1904.

M. de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Parigi, 1904.

Térésah, *Nova Lyrica*, Torino-Roma, Roux, 1904.

Maffeo Pantaleoni, *Scritti varii di economia*, Palermo, Sandron, 1904.

J. E. Spingarn, *The origins of modern criticism* (estr. dalla *Modern Philology*, vol. I, n. 4, aprile 1904. *Chicago Press*).

Pietro Tommasini Mattiucci, *Don Abbondio e i ragionamenti sinodali di Federico Borromeo*, Città di Castello, Lapi, 1904.

E. V. Zappia, *Studi sulla Vita nuova di Dante. Della questione di Beatrice*, Roma, Loescher, 1904.

I. Petrone, *La filosofia positiva contemporanea*, appunti critici, 2.ª ediz., Roma, Cooper. Poligr. ed., 1904.

FEDERICO TEDESCHI, *Gerente*. Trani, 1904 — Tip. Vecchi.

Recente pubblicazione:

BIBLIOGRAFIA VICHIANA

CONTENENTE, NELLA PARTE I, IL CATALOGO DELLE EDIZIONI E TRADUZIONI, E DEI MSS. DELLE OPERE DI GIAMBATTISTA VICO; NELLA PARTE II, QUELLO DEI GIUDIZII E LAVORI STORICO-CRITICI INTORNO AL VICO SINO ALL'ANNO CORRENTE, NELLA PARTE III, LETTERE INEDITE DEL VICO E AL VICO; DOCUMENTI ED ALTRI SCRITTI INEDITI O RARI, E VARIE APPENDICI ILLUSTRATIVE.

SAGGIO

presentato all'Accademia Pontaniana

nelle tornate dell'1, 7 e 15 novembre 1903

dal socio

BENEDETTO CROCE

Napoli, tip. della R. Università, 1904.

Un vol. in 4.° grande, di pp. XII-128; preceduto dall'inedito ritratto del Vico, esistente nell'Accademia dell'Arcadia e proveniente da una perduta pittura di F. Solimena.

Di questo volume sole sessanta copie sono state messe in commercio al prezzo, ciascuna, di lire quattro. *Dirigere cartolina-vaglia all'Amministrazione della* CRITICA, Tribunali, 390, Napoli.